U d'.'of OTTAWA
39003003706214

PHILOSOPHIE DU RAISONNEMENT

DANS LA SCIENCE

D'après Saint THOMAS

Nihil obstat :

Parisiis, die 10ª februarii 1918.

J. André.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 12ª februarii 1918.

E. Thomas,
vic. gen.

R. P. Comelli

Collection philosophique

PHILOSOPHIE
DU
RAISONNEMENT
DANS LA SCIENCE
D'après Saint THOMAS

PAR

T. RICHARD, O. P.
Lecteur en Théologie.

PARIS
3 ET 5, RUE BAYARD

UNIVERSITAS O. M. I.
Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis

Q
175
.R52P
1918

PRÉFACE

La science vit de faits et de raisonnement. Nous n'avons nullement l'intention d'opposer l'un à l'autre ces deux facteurs. Cependant il nous sera bien permis de dire avec Cl. Bernard lui-même que la science véritable ne commence qu'avec le raisonnement sur les faits (1). Cette simple remarque souligne toute l'importance de ce dernier. Un savant ne pourrait se dispenser d'en faire une étude à part et approfondie, sans manquer à un devoir primordial. Il ne saurait lui suffire de se confier uniquement à la logique naturelle de l'esprit humain. Cette attitude ne serait rien autre que la négation ou l'abandon de la *science* dans un de ses éléments générateurs. C'est pénétré de cette pensée que nous avons entrepris d'étudier la philosophie, nous voulons dire les *premiers principes* du raisonnement dans la science. On ne trouvera donc dans ce travail ni Somme de logique, ni généralités scientifiques, ni psychophysiologie. Si nous avions pris moins haut notre sujet, il n'aurait aucune raison d'être, il ne répondrait à aucun besoin actuel des intelligences : en remontant, au

(1) Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, c. 1er, § 6.

contraire, aux premiers principes dans une telle matière, nous croyons faire œuvre non seulement d'une réelle utilité, mais encore d'une actualité évidente pour ceux qui ont quelque peu réfléchi sur l'état présent de la philosophie scientifique. Ce n'est pas tant sur les caractères propres que sur les caractères communs de leur science particulière, que les savants de nos jours sont le plus sujets à l'erreur. Les mathématiques, qui nous valent une si pauvre philosophie, en sont un exemple frappant. Mais comment un savant pourrait-il avoir une opinion raisonnée et lucide sur les procédés et les éléments communs qui sont impliqués dans sa science particulière sans en avoir fait une étude spéciale, c'est-à-dire philosophique? N'est-ce pas le rôle propre de la philosophie que de nous renseigner sur les objets et les principes communs à toutes les sciences? Ceux qui ne veulent reconnaître ni la nécessité ni la valeur spéculative et pratique d'une telle étude, se voient contraints par leur position même, de se former des opinions de fortune sur les questions les plus graves : opinions qui ont mille chances d'être des erreurs, d'autant plus pernicieuses à la spéculation intellectuelle, qu'elles ont une extension plus grande et qu'elles portent sur le fond universel et permanent des choses.

Le seul moyen d'éviter ces fâcheuses conséquences en matière de raisonnement, c'est précisément d'en scruter les premiers principes. L'importance d'une telle recherche n'avait pas

échappé à Taine lorsqu'il disait dans son livre *De l'intelligence :* « Les *Seconds Analytiques* d'Aristode sont très supérieurs aux premiers et méritent encore d'être médités par les savants spéciaux. » (1) Malheureusement, ces derniers n'ont guère suivi le conseil. Dans la crainte sans doute d'être accusés de « rabâcher Aristote », ils prennent plus que jamais le parti de l'ignorer. Et ce n'est pas seulement dans la science et la philosophie de notre époque que le manque de formation logique se fait sentir, mais encore dans les œuvres d'art pur, au dire de certains critiques : « Ce qui manque à l'Ecole des beaux-arts, écrit l'un d'eux, c'est une chaire aristotélique. Si on leur apprenait à penser, ils verraient peut-être. Le canon qu'il leur faut, c'est l'*Organon.* » (PÉLADAN, *Rev. hebdom.*, 20 mai 1911.) On a reproché à la Logique de ne pouvoir créer du nouveau. Quoi qu'il en soit pour le moment de ce reproche, il faut bien avouer que les nouveautés dont on nous gratifie en son absence sont plutôt regrettables. Nous ferons observer ensuite que la philosophie du raisonnement est particulièrement nécessaire à la culture des sciences naturelles et historiques, que nous visons principalement dans cet ouvrage. Par suite de leur faible degré d'abstraction, le raisonnement y rencontre des difficultés spéciales. Leur objet est bien loin d'être réduit à la simplicité idéale des mathématiques. Il fait abstraction,

(1) TAINE, *De l'intelligence*, t. II, p. 408.

sans doute, de la matière sensible individuelle. Etant donné qu'il n'y a de science que du général, il ne saurait en être autrement. Mais il ne fait pas abstraction de la matière sensible commune. Or, qui dit *matière* dit possibilité, indétermination, substratum des contraires : autant de choses qui sont causes d'incertitude dans le raisonnement. De là viennent des difficultés particulières aux sciences dont on a pu qualifier l'objet d'*abstrait-concret*. Ignorer, dans ce cas, les lois du raisonnement telles que sa matière les détermine, ce qui est précisément le point de vue des *Seconds Analytiques,* c'est s'exposer à de nombreuses erreurs et surtout à de grandes illusions sur la portée et la valeur scientifique des conclusions et des résultats obtenus.

On s'étonnera, sans doute, de nous voir demander à saint Thomas la philosophie du raisonnement dans la science, surtout s'il s'agit des sciences de la nature. On sait assez que les philosophes de l'Ecole, même les plus grands, sont de médiocres physiciens. Nous ne dirons pas le contraire. Mais ce que nous affirmons bien haut, c'est que saint Thomas a toujours reconnu et proclamé la nécessité de l'expérience dans les sciences naturelles : *Qui sensum negligit in naturalibus*, dit-il, *incidit in errorem* (1). A toute occasion il formule cette même doctrine en termes dont la précision et l'énergie n'ont été égalées ni par le

(1) S. Thom., *In Boetium de Trinitate*, q. VI, a. 2.

Novum Organum ni par l'*Augmentum scientiarum*. Et c'est là un point non pas secondaire, mais central de sa philosophie. Après cela, on comprendra sans peine que nous cherchions dans son œuvre les principes et les lumières qui peuvent nous aider à résoudre les questions que nous avons entrepris de traiter.

Notre travail est divisé en deux parties : dans la première, nous nous sommes proposé d'étudier certaines notions qui, par leur universalité même, dominent toutes les sciences. Cependant, nous ne les avons pas choisies au hasard : nous nous sommes arrêté à celles qui intéressent plus particulièrement la philosophie du raisonnement dans la science. C'est ainsi que nous avons traité *des rapports de la science avec la philosophie, des premiers principes, des différents degrés de la connaissance*. Dans la seconde partie, nous avons exposé les principes particuliers quoique fondamentaux du raisonnement : nous avons donc parlé *de l'induction* et *de la déduction en tant qu'opérations logiques, du raisonnement en matière contingente,* etc.

La guerre est le tribunal des nations : elle met en pleine lumière ce que valent les hommes, les idées et les institutions d'un pays. Il s'agit de profiter de ses terribles leçons. C'est à une réforme intellectuelle et morale qu'elle nous invite presque toujours. Puisse notre modeste travail contribuer à la réalisation de cette réforme nécessaire. Qu'on ne s'y trompe pas : ce n'est

pas tant de science proprement dite que le monde actuel a besoin que d'un vigoureux rappel aux vérités les plus fondamentales et les plus simples : vérités qu'une certaine philosophie de la science a fait perdre de vue, lorsqu'elle ne les a pas complètement dénaturées. C'est pourquoi l'étude de saint Thomas est plus opportune et plus salutaire que jamais.

PREMIÈRE PARTIE

Notions générales

CHAPITRE Ier

Science et philosophie

La question des rapports de la science et de la philosophie a été souvent traitée et résolue en sens divers. Nous l'envisageons ici du point de vue des enseignements philosophiques de saint Thomas. Etant donné le dessein qui est le nôtre dans cet ouvrage, c'est un sujet qui s'impose à nous. Sans parler du vif intérêt qu'il présente par lui-même, il nous permettra de produire et d'élucider quelques données fondamentales et quelques principes qui répandront leur lumière sur les autres parties de notre travail.

Avant tout, il convient de rechercher les raisons pour lesquelles il s'est opéré, de nos jours surtout, une scission funeste entre la science et la philosophie, c'est-à-dire entre deux ordres de connaissance qui, loin de s'exclure, se complètent naturellement. Pour nous, ces raisons peuvent se ramener aux trois suivantes : 1° *la conception utilitaire de la science;* 2° *la méconnaissance du fait et de la nature de l'abstraction;* 3° *la généralisation des méthodes propres aux sciences naturelles.* C'est ce que nous allons exposer, en montrant par la même occasion les différences d'objet et de méthode de la science et de la philosophie, ainsi que les liens qui les rattachent l'une à l'autre.

CHAPITRE Ier

Science et philosophie

La question des rapports de la science et de la philosophie a été souvent traitée et résolue en sens divers. Nous l'envisageons ici du point de vue des enseignements philosophiques de saint Thomas. Etant donné le dessein qui est le nôtre dans cet ouvrage, c'est un sujet qui s'impose à nous. Sans parler du vif intérêt qu'il présente par lui-même, il nous permettra de produire et d'élucider quelques données fondamentales et quelques principes qui répandront leur lumière sur les autres parties de notre travail.

Avant tout, il convient de rechercher les raisons pour lesquelles il s'est opéré, de nos jours surtout, une scission funeste entre la science et la philosophie, c'est-à-dire entre deux ordres de connaissance qui, loin de s'exclure, se complètent naturellement. Pour nous, ces raisons peuvent se ramener aux trois suivantes : 1° *la conception utilitaire de la science;* 2° *la méconnaissance du fait et de la nature de l'abstraction;* 3° *la généralisation des méthodes propres aux sciences naturelles.* C'est ce que nous allons exposer, en montrant par la même occasion les différences d'objet et de méthode de la science et de la philosophie, ainsi que les liens qui les rattachent l'une à l'autre.

Conception utilitaire de la science.

Il est bien loin de notre pensée de vouloir bannir toute préoccupation utilitaire de la science. C'est un outil de merveilleux service que la science, dit Montaigne. Qui pourrait en douter après tous les perfectionnements de la vie matérielle qu'elle nous a valus? après tous les progrès qui ont modifié les conditions de notre existence? La question pour nous est tout autre. Nous disons que le point de vue utilitaire est devenu trop exclusif et qu'il a, comme tel, contribué à l'abaissement de la philosophie rationnelle. Il n'est pas nécessaire, pour s'en convaincre, de s'être livré à de longues études sur le mouvement des idées depuis un demi-siècle. Ce mouvement accuse manifestement une évolution utilitaire. Les nobles spéculations d'autrefois sont délaissées peu à peu pour des travaux ayant pour but de pourvoir à des besoins matériels; le laboratoire se met au service de l'industrie. Il s'est même formé une opinion publique tout imprégnée de cet esprit utilitaire. Toute nouvelle découverte est accueillie par cette question : à quoi cela peut-il servir? A vrai dire, dans tout ceci, la science n'a fait que se conformer à la mentalité des hommes sans culture. Ces derniers, on le sait, jugent assez communément l'arbre à ses fruits, l'idée à son succès, toute chose d'après sa réussite. Il fallait voir là, avec les grands philosophes de l'antiquité et du moyen âge, non un progrès, mais un symptôme de débilité intellectuelle et un danger pour la vraie science. On n'y a vu, au contraire, qu'un procédé scientifique fourni et tracé par la nature elle-même avec laquelle il convient de marcher.

Comme il était facile de le prévoir, on ne s'est pas

arrêté dans cette voie; il s'est trouvé des penseurs pour ériger en absolu la tendance dont nous venons de parler. Ils ont sacrifié, même en théorie, le vrai à l'utile. Leur système est connu sous le nom de pragmatisme. Il est, avec l'intuitionisme, à l'heure actuelle, tout ce qui reste de philosophie dans les milieux étrangers à la scolastique. Il faut voir en lui la plus complète expression de l'utilitarisme régnant. On en pourra juger par les propositions suivantes dans lesquelles il se condense et se résume : « Les conséquences d'une proposition sont le critère de sa vérité. » Ainsi, une assertion sans conséquence pour notre vie pratique n'est ni vraie ni fausse. Ne représentant aucun intérêt vital, elle est pour nous dépourvue de sens. Elle se présente avec un caractère d'extériorité, qui en fait une chose vide et nulle. « La vérité d'une assertion, nous dit-on encore, dépend de ses applications. » D'après ce principe, l'abstrait n'a aucune valeur par lui-même, il n'en prend que dans sa traduction concrète. Ainsi, il n'est pas un moyen d'apprécier, de juger, de manipuler les réalités particulières, comme le pensaient les philosophes les mieux inspirés. C'est plutôt le contraire qui a lieu. En tout cas, il est la négation de tout ce que la réalité a d'intime : il ne peut en exprimer que la surface extérieure. Mais on oublie que les applications supposent une valeur stable, indépendante des cas particuliers qu'elle dépasse en extension. Nous aurons maintes occasions de revenir sur ces questions si peu comprises de la science moderne. Pour le moment, ne cherchant dans les doctrines pragmatistes qu'une preuve ou une manifestation de l'utilitarisme ambiant, il nous suffit d'en esquisser les traits principaux. Nous ferons seulement remarquer, pour éviter

de dénaturer la pensée de qui que ce soit dans ces questions, que l'action et l'utilité invoquées par les pragmatistes doivent se prendre, pour certains d'entre eux, dans leur sens le plus large et le plus élevé. Voici encore une des affirmations les plus caractéristiques de leur système : « Toute vérité est en fonction d'un dessein. » Une question étant posée, il n'y a qu'une méthode pour en trouver la réponse vraie ou fausse : elle consiste à noter la valeur de cette réponse par rapport à l'idée ou au dessein du chercheur. Si elle est de nature à favoriser, à promouvoir efficacement ce dessein, elle est bonne et vraie. Dans le cas contraire, elle est fausse. C'est toujours, on le voit, la réussite, sous une forme ou sous une autre, qui est le critérium de la vérité. De la sorte, le pragmatisme obtient un autre résultat qu'il considère comme très précieux. C'est de faire de la vérité non plus quelque chose d'extérieur, d'hétérogène, comme dans les philosophies de l'absolu, à ce qu'il prétend, mais quelque chose d'intime, de personnel. En d'autres termes, la vérité, d'après lui, est relative à un état individuel; elle est créée par nos besoins, elle est un produit des intérêts vitaux de chacun de nous. Tel est, dans ses grandes lignes, un système qui a ramené la notion de la vérité à celle de l'utilité. Il correspond, on ne saurait le nier, à une évolution utilitaire bien marquée de la pensée contemporaine.

Nous pourrions facilement retrouver l'influence et l'empreinte de l'utilitarisme dans d'autres manifestations de cette pensée. Ainsi, l'intuitionisme n'est pas exempt de cette tache originelle; ne part-il pas de ce principe que notre vie intellectuelle est orientée vers la pratique? « Nous sommes faits pour agir autant et

plus que pour penser, dit Bergson; ou plutôt, quand nous suivons le mouvement de la nature, c'est pour agir que nous pensons. » (1) Il suit de là que l'intelligence nous étant donnée pour la vie, la connaissance doit normalement s'accomplir selon le mode vital. La connaissance par concept ne réalise pas ces conditions; elle s'inspire avant tout des intérêts de la pratique et revêt, par là même, un caractère artificiel. « Au lieu de regarder la connaissance intellectuelle comme plus profonde que la connaissance immédiate, Bergson la considère comme la plus superficielle des deux. Pour lui, au lieu d'être la seule connaissance adéquate, elle est grossièrement inadéquate. Sa seule supériorité est l'avantage pratique qu'elle offre, en nous permettant de tracer des chemins de traverse dans l'expérience et par là de gagner du temps. » (2) Son rôle pratique est tel qu'elle ne nous présente des choses que le contour de notre action possible sur elles. Par ailleurs, n'a-t-elle pas pour raison d'être de détailler et de communiquer l'intuition, de fournir l'instrument avec lequel nous agissons sur la matière ? Nous ne discutons rien de tout cela ici. Cependant, nous ne pouvons nous dispenser de relever, pour la combattre, une assertion gratuite qui tend à devenir un premier principe chez certains penseurs de nos jours. Elle est relative à l'orientation naturelle de notre pensée vers l'utile. On l'admet généralement comme un fait incontesté et universel. « La pensée vulgaire, dit E. Mach, au moins à ses débuts, sert des buts pratiques et vise d'abord la satisfaction des besoins du corps. » (3) Pour

(1) Bergson, *l'Evolution créatrice*, p. 321.

(2) W. James, *Philosophie de l'expérience*, sixième leçon (traduction E. Le Brin et Paris).

(3) *La connaissance et l'erreur*, p. 13 (traduction M. Dufour).

Bergson, le caractère tout pratique des premières manifestations de la pensée humaine ne fait aucun doute. Il en fait même un point important de la philosophie. « La recherche philosophique ne peut être qu'un retour conscient et réfléchi aux données de l'intuition première. Mais à ces données le sens commun, issu d'une préoccupation pratique, a sans doute fait subir une déformation intéressée, artificielle dans la mesure où elle est industrieuse. C'est l'hypothèse fondamentale de M. Bergson et elle porte loin. » (1) Il nous serait facile, par d'autres citations, de montrer combien le fait dont nous parlons est communément reçu et exploité par les savants.

Mais, hâtons-nous de le dire : les choses se passent tout autrement qu'on ne se l'imagine. Ainsi les petits enfants sont de grands questionneurs. Or, ils obéissent le plus souvent, en cela, à un sentiment de curiosité complètement désintéressée : leurs innombrables questions ne visent que la satisfaction d'un besoin purement intellectuel. Leurs pourquoi et leurs comment ont ordinairement une portée spéculative. C'est la connaissance pour elle-même et non pour l'action qu'ils cherchent. L'observation la plus superficielle suffit pour nous en convaincre. On ne saurait donc, sans dénaturer les faits, restreindre à la pratique les manifestations initiales et spontanées de la pensée humaine. Ce n'est pas sans raison qu'Aristote ouvre son traité de la métaphysique par ces mots : tout homme désire naturellement savoir. Et ce n'est pas seulement à la connaissance intellectuelle qu'il attribue un caractère désintéressé, mais encore à la connaissance sensible, surtout visuelle : *non enim ut agamus solum, verum*

(1) E. Le Roy, *la Philosophie nouvelle*, p. 16.

etiam nihil acturi ipsum videre præ omnibus aliis (ut ita dicam) eligimus (1). Il se montre, en cela comme en tant d'autres questions philosophiques, bien plus positif que les modernes et il serre de bien plus près qu'eux certains faits primitifs. On peut en dire autant de saint Thomas. Il a construit ses plus belles doctrines sur les données du sens commun. En général, les modernes ont soigneusement évité de s'engager dans cette voie. Ils ont trouvé ce point de départ trop obvie, trop simple. Ils n'ont pas résisté à la tentation de le compliquer, c'est-à-dire de corriger les données du sens commun. Or, dans la plupart des cas, les corrections n'étaient que de pures déformations. Nous venons d'en voir un exemple. Non, ce n'est pas à l'action mais bien à la connaissance que tend notre esprit en suivant le mouvement de sa nature propre.

On objecte, il est vrai, que les premières œuvres de l'intelligence, aux temps préhistoriques, se rattachent à l'industrie ; le silex taillé, par exemple. Mais la préhistoire se charge elle-même d'apporter un démenti à ces interprétations étriquées et trop exclusives des faits. Il est prouvé maintenant que l'art n'était pas inconnu à l'homme des cavernes ; que l'intelligence de ce dernier ne s'appliquait pas uniquement à pourvoir à des besoins matériels. Les peintures trouvées dans de nombreuses grottes ne permettent pas d'en douter. De récentes découvertes dans une grotte préhistorique de l'Ariège sont venues fournir un confirmatur éclatant à cette opinion. Là on peut voir « des peintures murales de toute beauté : figures de chevaux, de rennes, de bisons finement incisées dans la roche et

(1) *Métaphys.*, l. I, c. 1 (Firmin-Didot).

entourées de flèches ou de signes probablement magiques » (1). On y trouve également deux statues d'argile, deux bisons merveilleusement modelés. Inutile d'insister; ce point constitue une des rares conclusions solides de la préhistoire. La plupart des autres, relatives à l'état intellectuel, moral ou religieux de notre ancêtre paléolithique, sont obtenues par l'oubli des conditions de la certitude et la violation des règles de la logique inductive ou déductive. C'est ce que nous montrerons plus loin en parlant du raisonnement en matière contingente. Quant au présent, nous concluons avec saint Thomas : « Le désir de connaître la cause des phénomènes qui apparaissent est naturel à l'homme. La science et la philosophie en sont sorties. La cause ou l'explication une fois trouvée, l'esprit se repose satisfait : *invenientes causam quiescebant.* » Ce n'est pas dans l'action, mais dans la connaissance proprement dite, qu'il trouve l'objet de son désir, le terme de son mouvement.

Mais, toute réfutation mise à part, il est permis de dire que l'intuitionisme témoigne à sa manière des infiltrations de l'utilitarisme dans les choses de la pensée. Il n'est, du reste, qu'une forme particulière d'un état d'esprit très commun qui pousse tant d'auteurs à crier sans cesse : la vie ! la vie ! Comme si la vie humaine pouvait se passer d'être intellectuelle. Elle ne le pourrait sans renoncer à ce qui fait son intérêt, son mérite, sa puissance. Par elle-même, elle ne suffit à rien. L'intelligence est et restera toujours la faculté maîtresse et distinctive de l'homme : elle est le vrai et l'unique motif de l'empire qu'il exerce sur le monde qui l'entoure. N'est-ce point par les croyances, la

(1) Th. Moreux, *la Croix*, 7 mars 1913 : « Les surprises de la préhistoire »

science et l'art, que vaut la civilisation? Au surplus, nous ferons remarquer une fois pour toutes que la pensée n'est pas en dehors de la vie, comme on semble le croire, mais qu'elle en est, au contraire, la plus belle manifestation. Pourquoi lui opposer la vie? Celle-ci ne trouverait-elle sa plus haute expression que dans l'action extérieure? Ce serait faire vraiment trop bon marché de la dignité de la pensée. Ce serait mettre l'action avant tout, lorsqu'il est bien plus vrai de dire qu'elle vient après tout, puisque la connaissance est notre seul moyen d'agir efficacement sur nous-mêmes et sur le monde extérieur; mais, pour être insoutenable, cette doctrine de l'orientation nécessaire de notre vie intellectuelle vers l'utile et le pratique n'en a pas moins, de nos jours, de nombreux partisans. Les ignorants l'adoptent et s'y conforment d'instinct dans la vie courante. Les savants l'érigent en système et considèrent de plus en plus la vérité comme dynamique. Quant à la connaissance spéculative proprement dite qui est à elle-même sa fin, ils ne sauraient la concevoir. S'ils ne peuvent lui assigner un but pratique immédiat, ils nous parlent d'un but esthétique. Toutes les suppositions leur semblent bonnes plutôt que d'admettre une connaissance à titre de pur remède à notre ignorance, de pure perfection de notre faculté de comprendre. Est-il rien, cependant, de plus simple et de plus naturel?

On conçoit que les idées et les tendances que nous venons de signaler aient été funestes à la philosophie traditionnelle. Faisant son objet propre des plus hautes généralités, elle ne pouvait manquer d'être en butte à toutes sortes d'attaques, de préjugés et d'incompréhensions. Un bon nombre d'objections formulées

contre elle ont leur source dans une conception plus ou moins utilitaire de la science. On nous dit, par exemple, que les études et les discussions philosophiques n'ont jamais conduit à des découvertes effectives ni à la révélation de vérités nouvelles. Historiquement prises, ces assertions sont totalement fausses. En général, les philosophes ont influencé d'une manière plus profonde et plus durable la vie intellectuelle de l'humanité que les savants. Ils ont même plus contribué que ces derniers au progrès des connaissances humaines dans le sens le plus élevé du mot. Sous ce rapport, Aristote n'a-t-il pas joué un rôle incomparable dans l'histoire de la pensée? Quelles découvertes ne lui doit-on point en logique et en métaphysique? Mais on nous dit que cette période de fécondité philosophique représente une phase disparue. Cette condamnation de la philosophie à l'immobilité paraît bien étrange de la part d'écrivains qui croient généralement à la marche ascensionnelle et indéfinie de l'esprit humain. Pourquoi celui-ci, perfectible partout ailleurs, serait-il immobile en philosophie? C'est ce que les auteurs dont nous parlons ne peuvent expliquer. Ensuite, quel malheur pourrait-il y avoir à la possession d'un certain nombre de vérités définitives et absolues? Qui oserait soutenir qu'il n'y a rien d'anormal ni de maladif dans la frayeur des vérités de ce genre qui se manifeste chez tant de savants de nos jours? Non, on ne nous persuadera jamais que ce besoin de changement qui pousse à faire consister la valeur de la science dans son incertitude et son instabilité même soit l'expression d'un état de santé intellectuelle ou morale? Le mouvement perpétuel paraît plus irrationnel encore dans la recherche sans fin que dans le monde phy-

sique. En un mot, la philosophie serait-elle impuissante à procurer la moindre découverte, qu'elle ne perdrait rien pour cela de son importance intrinsèque. Elle fournirait toujours à la pensée humaine les fondements et les valeurs dont elle a besoin. Nous ajouterons qu'un bon nombre de savants pourraient faire, pour leur propre compte, de grandes découvertes en philosophie, s'ils consentaient à l'étudier séparément. Ils ont tort de croire qu'on peut l'apprendre sans étude spéciale. Il en est parmi eux qui commencent à s'apercevoir de ce désordre et à le signaler.

Avant tout il faut savoir, nous dit l'un d'eux, ce qu'on entend communément par métaphysique. Bien peu, parmi les positivistes, se sont posé cette question; aucun n'y a peut-être songé. Ils se sont du moins arrêtés à la réponse : la métaphysique est la science de l'absolu situé au delà de la relativité physique; cet absolu est inconnaissable et vaine la prétendue science qui s'en occupe (1).

On avouera que cette ignorance d'une part et de l'autre, cette façon sommaire d'écarter des questions aussi graves, n'a rien de scientifique.

Maintenant, devons-nous admettre sans distinction ni restriction que la philosophie est sans utilité pratique? Ce serait une grave erreur, sans doute; une science spéculative est, par définition même, étrangère à toute action extérieure. Son but est de connaître et non d'agir : *speculativæ finis, veritas; practicæ autem opus* (2), nous dit Aristote avec sa concision ordinaire. Mais il s'agit ici de l'objet propre, intrinsèque, immédiat d'une science. Cela n'empêche nulle-

(1) F. Enriques, *les Problèmes de la science et de la logique*, p. 48 (traduction J. Dubois).

(2) *Métaphys.*, l. II, c. 1.

ment qu'une connaissance, malgré son caractère spéculatif, ne puisse être d'un grand secours pratique. Or, c'est précisément ce qui se vérifie pour la philosophie. Par l'universalité qui est son domaine, elle élargit singulièrement l'horizon de notre esprit; par l'habitude de la réflexion profonde qu'elle donne, elle fait monter le niveau de notre énergie intellectuelle et morale; par les principes généraux qu'elle établit, elle nous permet d'ordonner et d'éclairer une foule de choses contingentes. En un mot, elle fortifie et élève toutes nos facultés. La sacrifier à un enseignement utilitaire, c'est se montrer victime d'un mirage trompeur, d'une illusion grossière. Sans elle, il ne peut y avoir qu'une culture *prétendue* utilitaire; en réalité, il en sera tout autrement. Quant à ceux qui s'appliquent à une science particulière, on peut affirmer, sans la moindre exagération, que la philosophie leur est indispensable. Sans elle, ils ne pourront jamais se rendre compte de la place ni de la portée de leur spécialité dans l'ensemble des connaissances humaines, ce qui ne va point sans de fâcheux inconvénients. Sans elle, ils n'auront aucune idée des principes de l'expérience elle-même ni des fondements réels des sciences particulières. C'est un point sur lequel nous aurons occasion de revenir. Nous ajouterons seulement une remarque aux réflexions qui précèdent : c'est que les plus sensés des savants contemporains reconnaissent toute l'importance d'une étude complètement désintéressée.

Il suffit d'ouvrir les yeux, écrit l'un d'eux, pour voir que les conquêtes de l'industrie qui ont enrichi tant d'hommes pratiques n'auraient jamais vu le jour si ces hommes pratiques seuls avaient existé, et s'ils n'avaient été devancés par des fous désintéressés qui sont morts

pauvres, qui ne pensaient jamais à l'utile et qui pourtant avaient un autre guide que leur caprice (1).

Nous pourrions ajouter à ce témoignage celui des écrivains qui ont combattu de nos jours les spécialisations prématurées et l'excès de technicité dans l'éducation. Ils ont soutenu avec raison contre le modernisme utilitaire que les humanités constituaient la meilleure préparation aux études scientifiques. Combien cela est plus vrai encore de la philosophie, surtout si on a soin de l'enseigner et de l'apprendre en suivant la méthode d'exposition scolastique. En tout ordre de choses, un utilitarisme trop étroit se tourne fatalement contre lui-même. Sous prétexte de vouloir faire une part plus large à la pratique, on risque d'en tarir la vraie source.

Enfin, les auteurs eux-mêmes les plus opposés à la philosophie proclament indirectement son utilité. La philosophie est condamnée, disent-ils, comme science distincte; mais l'esprit philosophique, le sentiment philosophique, doit être conservé. « La science moderne, écrit l'un d'eux, a le droit de dédaigner la philosophie, l'ayant distancée grâce à ses recherches, mais elle ne pourra jamais se passer de l'esprit philosophique. Lui seul dégage à chaque époque les principes généraux de la poussière des faits d'où ils émanent. » (2) Cette prétention n'est pas nouvelle. Renan l'avait déjà émise, Paul Janet la repoussait avec des considérants qui n'ont rien perdu de leur force.

C'est là, disait-il, une bien naïve illusion. Sans être un grand prophète, on peut affirmer que s'il n'y a plus de

---

(1) H. Poincaré, *Science et méthode*, p. 9.
(2) G. Le Bon, *Vie des vérités*, p. 227.

philosophie, l'esprit philosophique ne survivra pas longtemps. Sans doute, des générations élevées par la philosophie peuvent bien conserver l'esprit philosophique en renonçant à la philosophie elle-même. Mais en sera-t-il de même lorsque la philosophie aura été entièrement abandonnée? Ces considérations générales que nos critiques déploient en se jouant, ces vues générales sur les sciences que nos positivistes proposent comme la philosophie de l'avenir, ne paraîtront-elles pas à leur tour entachées d'abstraction, suspectes de métaphysique ; et après les avoir acceptées comme une arme de guerre, ne les rejettera-t-on pas pour se concentrer sur les seules choses qui paraissent ne pas tromper, les choses qui se pèsent, se comptent et se calculent.....? Si les savants auxquels je fais allusion réussissaient, ils verraient bientôt s'établir, en vertu de leurs principes poussés plus loin, l'empirisme dans la science, l'industrialisme dans la pratique et le servilisme dans la société (1).

C'est ce que nous voyons se réaliser chaque jour davantage au détriment de ce qui fait la véritable grandeur de l'humanité. Par ailleurs, on ne peut que s'étonner de la contradiction dans laquelle tombent ces mêmes savants. Ils condamnent la philosophie au nom de la science positive, et ils s'en remettent à l'esprit philosophique, c'est-à-dire à la philosophie volatilisée, impossible à formuler, à quelque chose qui est l'âme, la pensée de toutes les sciences, l'assaisonnement sans lequel tous les mets sont insipides, mais qui, à lui seul, ne constitue pas un aliment. Contradiction, disons-nous, car raisonner ainsi, c'est abandonner visiblement le domaine de la raison et de la science pour je ne sais quel tempérament d'esprit qu'il n'est pas permis de traduire en propositions

(1) P. Janet, *Études sur la dialectique*. Introd., p. III.

claires et nettes. De la sorte, on aboutit à faire de la philosophie quelque chose de subjectif et de personnel. C'est sans doute ce qu'on cherche plus ou moins consciemment. Il est facile après cela de voir un abîme entre la science et la philosophie.

En résumé, des satisfactions matérielles, voilà ce que demande à la science et même à tout travail intellectuel une opinion très commune de nos jours. Elle ne pouvait être que funeste à la philosophie, qui pourvoit avant tout à des besoins intellectuels. Cependant, nous l'avons vu, celle-ci n'est pas sans exercer l'influence la plus heureuse sur la pratique elle-même. A vrai dire, on ne peut le nier qu'en se faisant une idée basse et matérialiste de l'utilité, ce qui est le cas d'un grand nombre de savants ou prétendus tels de notre époque. Il ne faut pas chercher ailleurs la cause de leur dédain pour la philosophie et de leurs appréciations injustes et erronées de sa portée et de son rôle. Enfin, il est impossible en droit, et souvent en fait, d'identifier le vrai à l'utile. Ce sont là des valeurs spécifiquement différentes. L'utile n'est pas indépendant de nous ni de nos besoins. Le vrai l'est, au contraire. Ne s'impose-t-il pas à nous, parfois, malgré nos désirs? C'est pourquoi la haine même de la vérité n'est pas un phénomène introuvable. « Celui qui fait le mal, dit l'Ecriture, a horreur de la lumière. » On ne peut nier non plus que le vrai ne revête un caractère d'universalité inconnu de l'utile. L'état d'esprit ou le système qui résultent de la confusion de ces deux concepts ne sauraient donc fournir des objections valables contre les études spéculatives. Au reste, la conception utilitaire de la science se rattache elle-même à une cause plus générale de l'abandon de la philosophie traditionnelle. Cette cause n'est autre que

la méconnaissance de la nature et du rôle de l'abstraction dans la science humaine. On peut dire que toute l'opposition qui existe entre les modernes et les anciens en philosophie se ramène à cette question dont nous allons donner un premier aperçu dans le paragraphe suivant, mais sur laquelle nous aurons souvent occasion de revenir d'une manière ou d'une autre dans la suite de cet ouvrage.

Méconnaissance de la nature et du rôle de l'abstraction.

La plupart des savants contemporains méconnaissent non seulement la nature, mais encore le fait lui-même de l'abstraction dans la connaissance humaine. C'est là chez eux une aberration fondamentale et d'autant plus grave qu'ils la regardent comme un progrès. Mais il n'en est pas moins vrai que ce progrès prétendu est une erreur et une source d'innombrables erreurs. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à parcourir une des « Bibliothèques de philosophie scientifique », si répandues de nos jours. Les ouvrages qui forment ces collections sont signés des plus grands noms de la science contemporaine. On y peut constater à chaque page l'oubli et le travers dont nous parlons. Tout d'abord, les savants dont il s'agit ne parlent presque jamais de l'abstraction. C'est un sujet qu'ils évitent d'étudier à part, d'approfondir *ex professo*. Ainsi, ils trouvent le moyen de parler longuement de l'objet et de la classification des sciences, des formes, du raisonnement, de l'induction, sans avoir le moindre recours à l'abstraction. Il en est parmi eux qui s'en vont répétant avec raison qu'il n'y a de science que du général ; mais on ne les voit pas s'expliquer clairement sur la nature propre

ni sur la portée de ce « général », qui nous est ainsi donné comme le véritable objet de la science. Il est vrai que les rares passages où ils parlent de l'abstraction ne font guère regretter leur silence habituel sur ce même sujet. Ils s'en font une idée très incomplète et même très fausse. « Le procédé de l'abstraction, dit l'un d'eux, consiste essentiellement dans le partage de l'attention et de l'intérêt. » (1) Ainsi, l'abstraction n'est pas même définie en fonction des sciences physico-chimiques, comme ils font ordinairement pour toutes choses; ils la mettent encore plus bas. Ils en font un procédé qui laisse l'objet de la connaissance dans sa pleine et entière individualité. La définition susdite n'a pas d'autre signification par elle-même. Dans ces conditions, on comprend que le rôle de l'abstraction paraisse très secondaire et qu'il n'y ait pas lieu de s'y arrêter.

On ne voit que trop, en effet, que certains auteurs ont pour habitude, en pareille matière, de glisser et non d'appuyer. L'un d'eux a osé écrire ce qui suit : « L'abstraction totale est le propre de la métaphysique. Un philosophe disait plaisamment : le botaniste qui veut décrire l'artichaut décrit la tige, le fond, les feuilles, le foin. Le métaphysicien élimine tout cela et étudie le reste. Cette manière de procéder, exposée sous cette forme, paraît absurde : c'est cependant celle des métaphysiciens. Quand il s'agit des êtres vivants, ils éliminent tous les phénomènes physico-chimiques. Cette élimination faite, ils supposent qu'il reste quelque chose » (2). Ces réflexions contiennent plus ou moins explicitement un très grand nombre

(1) E. Mach, *la Connaissance et l'erreur*, p. 140. (Traduction de M. Dufour.)

(2) P. Delbet, *la Science et la réalité*, p. 117.

d'erreurs. Elles sont manifestement le fait d'un esprit habitué à juger de tout à la lumière de sa *spécialité :* défaut très commun parmi les savants, mais qui n'en est pas moins déplorable et funeste. Par ailleurs, si les savants ont tant de peine à s'enfermer purement et simplement dans la science particulière qu'ils cultivent, c'est sans doute que cette science ne répond pas à toute la curiosité légitime de leur esprit et n'embrasse pas tous les aspects du réel. Ainsi, après avoir décrit, comme on vient de le dire, ce fameux artichaut, il reste bien des questions, et de l'ordre le plus élevé, à se poser. Sans parler de la distinction que l'on peut faire du *légume,* du *végétal,* que l'auteur semble ignorer, il reste, pour le moins, la question de l'être en général. Et c'est là, précisément, l'objet de la philosophie première, de la métaphysique.

Il est une science, dit Aristote (*que nos auteurs de philosophie scientifique auraient tant de profit à étudier*), il est une science qui considère l'être comme tel et ses attributs essentiels. Elle n'est identique à aucune de celles qui s'attachent à une partie de l'être, car aucune autre science n'a pour objet l'être universellement en tant qu'être (1).

Je sais bien qu'il reste à ces mêmes savants la ressource de dire qu'à ce degré d'abstraction la pensée est sans objet, et ils ne s'en privent pas. Avec quelle complaisance et quelle richesse d'expressions ils font le procès de la métaphysique ainsi comprise ; pour eux, elle n'est que pur entitéisme, verbalisme stérile, jonglerie de mots, énorme futilité. Ils ne manquent

(1) *Métaphys.*, l. IV, c. 1.

pas d'ajouter qu'on y prend la paille des mots pour le grain des choses, que les signes y tiennent lieu des réalités et des problèmes, etc. Mais lorsqu'on va au fond de leur pensée, qu'est-ce qu'on y trouve? Une idée fausse de l'abstraction, de sa portée, de son rôle, de ses conséquences. Une simple remarque nous fera comprendre l'erreur et l'inconséquence de leur position.

On est bien obligé d'admettre un certain degré d'abstraction dans les sciences même les plus positives. La raison fondamentale en est qu'il n'y a pas de science de l'individuel. Tout le monde, croyons-nous, l'admet en principe. Une science qui se bornerait à considérer chaque individualité ne se conçoit même pas. Tout d'abord, les choses individuelles sont en nombre indéfini. Ensuite, l'individuel n'est pas explicatif. Or, la science a pour but d'interpréter, d'expliquer les faits. Elle ne saurait donc, sans se renier elle-même, se contenter d'éléments purement individuels. La description des faits, si exacte et si complète qu'on le suppose, n'est pas la science. On se demandera, sans doute, pourquoi l'individuel n'est pas explicatif, en d'autres termes, pourquoi toute raison explicative implique une généralité. Pour ne pas anticiper sur le chapitre suivant, nous nous contenterons de répondre que l'individuel ne représente que lui-même, et qu'à ce titre, il est bien évident qu'il ne peut rendre raison d'autre chose. Qu'on le veuille donc ou non, la science ne va pas sans abstraction. S'il en est ainsi, tout ce qu'on nous dit de l'irréalité de la métaphysique retombe sur toutes les autres sciences. Ici, pas plus qu'ailleurs, le plus ou le moins ne changent l'espèce. L'abstraction, même à son degré le plus infime, nous fait sortir de la matière indivi-

duelle. Si cela suffit à détruire toute réalité ou objectivité dans nos connaissances, ce n'est plus la métaphysique seule qui est en cause, mais toutes les sciences, même les plus positives. Nous venons de dire que tous admettent *en principe* une certaine part d'abstraction dans la science. C'est vrai. Mais, en fait, un grand nombre de savants pensent, raisonnent comme si la science n'était et ne devait être que la pure et simple copie de l'*individuel*, et cela quelle que soit leur déclaration de principes par ailleurs. Quand on remonte aux origines de leur pensée, dans une question de philosophie scientifique, on les voit faire les plus grands efforts pour édifier la science, nous voulons dire un corps de doctrines, avec la perpétuelle mobilité des réalités contingentes et sensibles. Ne pouvant guère se faire illusion sur le résultat d'une telle entreprise, ils finissent le plus souvent par ériger en axiome la mobilité de la science « qui n'est formée que d'approximations successives » (1).

La phobie de l'abstraction a enfanté nombre d'autres opinions tout aussi étranges et déconcertantes. Nous en prendrons un exemple entre mille dans la philosophie des mathématiques imaginée par quelques savants. S'il est une matière où l'abstraction joue un rôle capital autant qu'évident, c'est bien celle des mathématiques. Aucune science ne peut reproduire le réel dans toute sa complexité. Elle n'est possible qu'à la condition de n'en retenir qu'un seul aspect. Ainsi, les mathématiques n'envisagent du réel que la quantité : quantité abstraite de ses conditions physiques et matérielles, c'est-à-dire de sa manière d'être

(1) C. Picard, *la Science moderne et son état actuel*. Introd., p. v.

dans tel ou tel corps réellement existant. Il suit de là que le raisonnement mathématique s'accomplit en toute indépendance de l'ordre sensible : ses principes et ses conclusions font abstraction de l'existence. Sa vérité, en un mot, se trouve tout entière dans le degré d'abstraction qui lui est propre et non ailleurs. *Judicium mathematicum,* dit saint Thomas, *superat apprehensionem sensus* (1). Ces données, qui paraissent si simples et si obvies, sont cependant bien méconnues de la philosophie scientifique. On leur a substitué des explications alambiquées; on a vu des mystères là où il n'y en avait aucun. Et tout cela, faute d'avoir suffisamment tenu compte de l'abstraction ou, ce qui revient au même, de la généralisation, qui est pourtant le fait dominant de la science.

Avec l'idée plus ou moins explicite que l'abstraction fait perdre tout contact avec le réel, que l'expérience est le seul et suprême motif de l'adhésion de notre esprit à une proposition quelconque, on s'est posé, au sujet des mathématiques, les questions les plus bizarres, auxquelles on a donné des réponses qui ne l'étaient pas moins. Ainsi, on a dû, tout d'abord, répondre à la question suivante : les mathématiques sont-elles une science du réel ? Quand on se fait une juste idée de l'abstraction et de son rôle dans la constitution même de l'objet de certaines sciences et des mathématiques, en particulier, la solution de ce problème est toute simple : la quantité, pour être abstraite des réalités concrètes et individuelles, n'en reste pas moins un *objet,* une *matière* de science : un objet non pas imaginaire, mais réel — dans ce sens qu'il n'est pas une formule vide, mais pleine d'être, au con-

(1) *In Boetium de Trinitate,* q. VI, a. 2.

traire, et, dans le cas qui nous occupe, d'une partie de l'être, la quantité, dont il s'agit d'étudier les lois particulières. En dégageant un caractère de son *mode* d'être concret et individuel, l'abstraction n'en détruit pas le contenu : elle ne fait que le dépouiller d'un mode d'être particulier qui n'entre pas dans le concept essentiel de la chose; bien plus, lorsqu'il s'agit des choses matérielles, cette abstraction devient une condition *sine qua non* d'intelligibilité. Par contre, ceux qui se font une tout autre idée de l'abstraction se montrent fort embarrassés pour expliquer comment les mathématiques sont une science du réel. Ils ont recours, pour cela, à toutes sortes de considérations qui ne sont pas plus efficaces ni satisfaisantes les unes que les autres. Ainsi, ils nous diront : la mathématique dérive de l'expérience. Comment, dès lors, ne serait-elle pas une science du réel (concret)? Ce raisonnement repose sur une équivoque. Toutes nos idées dérivent de l'expérience, dans ce sens qu'elles ont une origine première sensible. Mais cela ne suffit pas pour rendre une science *expérimentale,* à proprement parler. La distinction entre les sciences expérimentales et rationnelles a un autre fondement. Il ne faut pas confondre les matériaux de la science avec la science elle-même. Celle-ci est essentiellement caractérisée non seulement par la nature de son objet, mais encore, et surtout, par le procédé qu'elle emploie pour le connaître. Nous pouvons posséder séparément les deux termes d'une proposition par l'expérience sensible, sans que la raison formelle de leur liaison dans le jugement que nous en portons soit nécessairement l'expérience, nous voulons dire l'induction, le nombre des cas observés. Il arrive souvent que cette raison n'est autre que l'analyse directe du

contenu de chaque terme. Et ce que nous disons d'une simple proposition se vérifie exactement pour les sciences. Il en est dont les lois et les faits sont ceux de la nature elle-même. Dans ce cas, le procédé expérimental s'impose absolument. On peut dire qu'il s'applique, par définition, aux sciences de la nature. Tous les philosophes dignes de ce nom l'ont reconnu, aussi bien les anciens que les modernes. C'est ce que fait saint Thomas à toute occasion : *in scientia naturali,* dit-il, *terminari debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo judicemus de rebus naturalibus, secundum quod sensus ea demonstrat* (1). Quant aux sciences dont le véritable objet est une propriété abstraite des réalités matérielles, il en est tout autrement. Par l'abstraction de toute matière sensible, l'objet s'y trouve réduit à une simplicité idéale. Il s'ensuit que, pour le pénétrer scientifiquement, nous n'avons besoin que des premiers principes de la raison. La méthode expérimentale nécessaire, lorsqu'il s'agit de dégager une loi naturelle du milieu des faits et de la complexité des phénomènes, n'a plus ici d'application ni d'usage. Elle serait contradictoire aux conditions créées par l'abstraction. C'est ce que C. Bernard lui-même enseigne dans le passage suivant :

Les mathématiques représentent les rapports des choses dans les conditions d'une simplicité idéale. Il en résulte que ces principes ou rapports, une fois trouvés, sont acceptés par l'esprit comme des vérités absolues, c'est-à-dire indépendantes de la réalité. On conçoit, dès lors, que toutes les déductions logiques d'un raisonnement mathématique soient aussi certaines que leur principe et

(1) S. Thom., *In Boetium de Trinitate,* q. VI, a. 2.

qu'elles n'aient pas besoin d'être vérifiées par l'expérience. Ce serait vouloir mettre le sens au-dessus de la raison, et il serait absurde de chercher à prouver ce qui est vrai absolument pour l'esprit et ce qu'il ne pourrait concevoir autrement (1).

Du reste, comment pourrait-on prétendre sérieusement que nous donnons notre assentiment aux propositions des sciences mathématiques d'après les résultats de l'expérience? En fait, c'est tout le contraire qui a lieu, comme il est facile de s'en rendre compte par la plus légère introspection.

Toujours dans le but de sauver la réalité de l'objet des mathématiques, malgré leur caractère abstrait, d'autres auteurs invoquent leur utilité pratique. Comment une science, dont les applications concrètes sont si nombreuses et si variées, ne serait-elle pas une science de la nature? Certes, nous ne voulons pas nier l'éminente utilité des mathématiques, mais il nous est impossible d'accepter les conclusions qu'on tire de ce fait. Les mathématiques ne peuvent être caractérisées par ce qui n'en est qu'une conséquence ou corollaire. Or, leur fonction utilitaire n'est pas autre chose. Que voyons-nous, en effet? Nous voyons que les mathématiques se développent, en agissant par elles-mêmes, dans la plus complète indépendance de l'usage qu'on en fait dans l'expérience ou la réalité. Du point de vue rigoureusement scientifique, il leur est donc accidentel d'être dirigées vers l'action pratique. Cette dernière est étrangère à leur essence. Par ailleurs, on se demande comment cette considération d'utilité pourrait nous fournir un élément distinctif pour une science particulière. Un élément de cette nature ne

(1) *Introduct. à l'étude de la médecine expérimentale*, Ire part., c. II, § 1.

peut être que commun ou universel. La pensée la plus spéculative peut, à l'occasion, sous une forme ou sous une autre, nous être d'une réelle utilité. On peut même dire qu'elle a toujours, pour celui qui la possède, quelque conséquence ou répercussion pratique, tout au moins indirectement. En tout cas, lorsqu'il s'agit de la classification d'une science, la question se pose autrement : elle est tout entière dans le fait de savoir si l'objet de cette science ou de cette pensée se réfère, par sa nature même, à l'action : *ratione ipsius rei scitæ* (1), dit saint Thomas. S'il en est ainsi, c'est du point de vue pratique, nous en convenons, qu'une science tire sa valeur et, en un sens, sa vérité. Mais ce n'est point le cas des mathématiques, auxquelles il est indifférent non seulement que les corps naturels reproduisent exactement les propriétés qu'elles étudient, mais encore qu'elles soient ou ne soient pas utilisées. Ces réflexions seront mises en plus grande lumière encore par l'examen que nous allons faire d'autres opinions provenant de la même source, nous voulons dire d'une fausse idée de l'abstraction.

Croyant, d'une part, que l'abstraction est exclusive de tout réel dans la connaissance, de l'autre, qu'on ne saurait sérieusement prétendre que les propriétés étudiées dans les mathématiques se rencontrent dans les corps naturels, certains auteurs ont été amenés à soutenir le caractère arbitraire des mathématiques. On sait que le grand mathématicien H. Poincaré a particulièrement insisté sur ce point. Pour lui, axiomes et conventions sont synonymes; les définitions, les points de départ sont des créations arbitraires de notre esprit; et, pour tout conclure, en un mot, les mathé-

(1) *Sum. theol.*, I, q. XIV, a. 16.

matiques sont en nombre indéfini, comme le sont les langues quand il s'agit de traduire une même idée. De telles affirmations sont si étranges et si paradoxales qu'on ne peut se dispenser de citer les propres paroles de leur auteur. Voici un passage où il résume sa pensée sur le point en question :

Les axiomes géométriques ne sont ni des jugements synthétiques à priori, ni des faits expérimentaux. Ce sont des *conventions;* notre choix parmi toutes les conventions possibles est guidé par les faits expérimentaux; mais il reste libre et n'est limité que par la nécessité d'éviter toute contradiction. C'est ainsi que les postulats peuvent rester rigoureusement vrais quand même les lois expérimentales qui ont déterminé leur adoption ne sont qu'approximatives (1).

Qu'y a-t-il au fond de cette extravagante philosophie? On a beau la tourner et la retourner dans tous les sens, on ne trouve rien autre à son origine qu'une idée fausse de l'abstraction, de sa portée, de ses conséquences. On suppose comme un principe acquis et incontestable que l'abstraction élimine toute réalité de la pensée et de la science : on se trouve alors condamné par ce fait même aux opinions les plus hétéroclites et souvent les plus contradictoires sur la valeur de la connaissance humaine. Les auteurs dont nous parlons devraient, pour être conséquents avec eux-mêmes, affirmer catégoriquement que l'objet véritable de la science n'est autre que le réel concret *individuel*. Mais si cette opinion inspire et gouverne leur pensée philosophique, elle le fait d'une manière plutôt subconsciente. Elle n'est pas formellement énoncée

(1) *La Science et l'hypothèse*, p. 66.

par eux. Elle est manifestement sous-entendue dans leurs opinions en apparence les plus opposées. Ainsi, elle l'est dans les efforts qu'ils font pour rapprocher les mathématiques de la méthode expérimentale ; elle l'est lorsqu'ils s'étendent avec complaisance sur l'origine sensible des premières notions des mathématiques ou sur leur utilité pratique. Que veulent-ils par là, sinon introduire dans une science abstraite le réel compris à leur manière ? Quant à ceux qui pensent que cette tentative ne saurait aboutir à aucun résultat, qu'elle ne parvient nullement à prouver ce qu'elle a en vue, à savoir la réalité concrète de l'objet des mathématiques, nous les voyons s'engager dans une tout autre voie. Mais le point de départ est toujours le même. On peut le formuler ainsi : notre connaissance n'a pas d'objet réel en dehors de l'ordre sensible ou des existences particulières données dans l'espace et dans le temps. S'il n'est pas possible, ajoutent-ils, de faire cadrer les principes et les conclusions d'une science avec la réalité ainsi comprise, il faut en conclure qu'elle est une création arbitraire de l'esprit, une *convention* commode, un symbole pratique. Tel est leur raisonnement concernant les mathématiques. Et il n'y a pas autre chose dans le passage de H. Poincaré que nous venons de citer. Il revient à dire ceci : *la géométrie ne peut être une science expérimentale; car elle ne serait pas exacte; bien plus, elle serait convaincue d'erreur, puisque nous savons qu'il n'existe pas de solide rigoureusement invariable. Or, une science est arbitraire et conventionnelle dans la mesure où elle n'est pas expérimentale.*

On ne peut raisonner de la sorte qu'en faisant de nombreuses suppositions, dont l'examen n'appartient pas précisément aux mathématiques, mais à la seule

philosophie. Nous ne relèverons qu'une ou deux de ces suppositions à titre d'exemple. On y verra une fois de plus que les sciences particulières soulèvent des questions, impliquent des principes qui les dépassent de beaucoup. Qu'y a-t-il au fond du raisonnement de l'illustre mathématicien ? Il y a cette majeure qui, pour n'être pas énoncée formellement, n'en est pas moins l'âme de son argumentation : une science, pour être expérimentale, doit être la copie du réel. Nous y trouvons ensuite cette autre proposition : les corps naturels ne reproduisent pas exactement les formes géométriques. Nulle difficulté relativement à ce dernier point ; mais, quant à la première proposition, il y a équivoque ou erreur. Lorsqu'on dit ou suppose constamment que la science n'a d'autre objet que le réel, que veut-on dire au juste ? S'agit-il, oui ou non, du réel désindividualisé ? Nombre d'auteurs seraient bien mieux inspirés en s'expliquant avec clarté et précision sur ce point, qu'en nous parlant sans cesse de vacuité verbale ou d'abstraction scolastique. S'ils veulent s'en tenir au réel concret individuel, outre qu'ils demandent l'impossible à la science, comme nous l'avons fait remarquer déjà, ils se contredisent eux-mêmes, puisqu'ils affirment, à l'occasion, qu'il n'y a de science que du général. Bien plus, ils contredisent la pratique des savants. Quelles que soient par ailleurs leurs théories, ne font-ils pas consister leur principal effort à rechercher les lois universelles dans les faits particuliers ? Si maintenant on déclare avoir en vue le réel désindividualisé, on retombe fatalement dans l'abstraction. On avoue ainsi par le fait même que la quantité abstraite et généralisée est l'objet même des mathématiques. La seule question qui se pose alors est de savoir si cette quantité a une valeur objective réelle : question que

nos savants se gardent d'aborder de front, sans doute pour n'avoir pas l'air de ressusciter la querelle des Universaux. Ils préfèrent la supposer résolue, c'est-à-dire admettre comme un principe premier l'irréalité du phénomène abstrait. Mais il n'est pas nécessaire de pousser bien loin l'analyse de l'abstraction, pour voir qu'elle ne détruit nullement le contenu d'une idée; elle ne fait que lui donner plus d'*extension*. Elle l'étend à un nombre illimité de choses contingentes et individuelles ayant entre elles un caractère commun. En effet, un caractère donné, s'il est dégagé de toute matière individuelle, prend nécessairement plus d'extension, sans rien perdre de sa valeur réelle comme objet de science. En lui nous possédons le *type* d'une infinité d'individus ou de cas particuliers. La connaissance de ces derniers, en tant que réellement existants, est indispensable dans les sciences naturelles; car il n'est pas possible autrement de faire une induction scientifique. Cependant, même alors, il ne faut pas oublier que les faits particuliers ne sont que la matière de la science. Nous ne faisons ici que rappeler plutôt que traiter ces questions fondamentales. Mais ce que nous venons d'en dire nous permet de nous rendre compte des lacunes et des erreurs du raisonnement rapporté plus haut et de beaucoup d'autres du même genre.

On peut se faire une idée, d'après ce qui précède, de la tendance des savants à vouloir tout expliquer dans la science (même dans les mathématiques, ce qui semble une gageure) sans aucun recours à l'abstraction. On cherche, en tous cas, à diminuer le plus possible le rôle de cette dernière, et à rattacher les sciences rationnelles à la réalité concrète, ne serait-ce que par des liens tout extérieurs et accidentels. C'est ce qui arrive lorsqu'on insiste sur le caractère empi-

rique des notions rudimentaires des mathématiques. Admettons que ces notions se présentent exclusivement à l'origine comme des résultats de l'expérience; que la numération, l'arithmétique et même la géométrie cultivée sur les bords du Nil furent d'abord toutes matérielles. Il n'y a rien là qui puisse servir à caractériser intrinsèquement une science. Les faits dont il s'agit sont, à vrai dire, préscientifiques. Ils appartiennent à la *science* au même titre que les connaissances des primitifs, c'est-à-dire qu'ils n'en sont qu'une ébauche lointaine, une tentative obscure et infructueuse. Ce qui leur manque pour se rattacher formellement à la science, pour entrer dans son domaine propre, c'est précisément l'*abstraction*. N'est-ce pas elle qui fait la différence essentielle entre la pensée vulgaire, primitive, et la pensée scientifique? Sans elle, cette dernière n'existe pas. Vouloir écarter le plus possible l'abstraction de l'objet des sciences, c'est se condamner à ne rien comprendre à leur nature ni à leur portée; c'est même, malgré certaines apparences, en contrarier le progrès. C'est par là qu'on a été conduit à déraisonner, il faut bien le dire, même sur les axiomes. On a dit avec beaucoup de bon sens : « Aucun effort n'arrivera jamais à faire admettre par un esprit non prévenu qu'il y ait le moindre mystère dans cette notion si simple que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre..... » (1) Or, par qui cette chose si simple a-t-elle été embrouillée, sinon par ceux qui ne tiennent même pas compte du fait de l'abstraction? Par suite de cette méconnaissance souvent systématique, on les voit tenter l'impossible, c'est-à-dire s'efforcer d'expliquer des vérités

(1) *De la méthode dans les sciences*, art. « Sciences médicales », par P. Delbet.

nécessaires et universelles avec les pures données de l'expérience, avec des éléments variables et individuels; on les voit soigneusement replacer dans la réalité concrète, d'où l'abstraction les avait tirés, la ligne droite, les axiomes métaphysiques, géométriques et autres, et cela dans le but d'en apprécier ou mesurer la justesse et la vérité. Une telle contradiction ne peut aboutir qu'à des opinions qui heurtent le sens commun. Mais il n'y a rien là, on le sait, qui soit de nature à faire reculer certains savants ou philosophes. Le rôle de l'abstraction mieux compris leur ferait découvrir dans les axiomes, quels qu'ils soient, une nécessité intrinsèque qui en fait des vérités indépendantes des existences particulières; des vérités qui n'attendent pas les résultats de l'expérience pour s'imposer à nous; en d'autres termes, des vérités qui ne sont pas le décalque, comme on le veut à tout prix, mais le modèle, le prototype idéal, la mesure du réel. Sous ce rapport, nous voulons dire comme forme abstraite et généralisée, l'*idée* comprend tous les cas particuliers et les dépasse. Elle devient, par cela même, un moyen d'appréciation relativement aux réalités concrètes et individuelles, lesquelles sont saisies par les sens et soumises au jugement de la raison. *Per universalem hominis rationem,* dit saint Thomas, *possum judicare de hoc vel illo* (1). Ces questions sont capitales. Nous y reviendrons en parlant des premiers principes. Nous n'en disons ici que ce qui est strictement nécessaire pour faire comprendre l'origine, les lacunes et les erreurs de quelques opinions de savants mentionnées plus haut.

Seul le réalisme idéaliste de saint Thomas permet-

(1) S. Thom., *In Boetium de Trinitate*, q. v, a. 2.

trait à nos savants de faire une bonne philosophie scientifique. Tout d'abord, c'est une doctrine qui ne sépare pas les choses de la raison. Elle fait la part la plus large à l'expérience : *qui sensum negligit in naturalibus,* dit saint Thomas, *incidit in errorem* (1). Tout part, dans la connaissance humaine, de l'ordre sensible, et c'est seulement par analogie ou comparaison avec cet ordre que nous pouvons nous former quelque idée du monde spirituel. Ainsi, la première démarche de la raison consiste à prendre pied solidement sur la réalité concrète. N'y a-t-il pas là de quoi satisfaire les savants les plus férus de positivité? Aussi n'est-ce pas sur ces généralités que le désaccord se produit entre eux et saint Thomas. Si ce dernier ne sépare pas les choses de la raison, il ne sépare pas non plus la raison des choses, et c'est sur ce point que l'écart des opinions devient sensible et très grave. L'esprit humain part de la réalité sensible : c'est assez dire qu'il ne s'y enferme pas. Son rôle n'est pas celui d'un simple récipient. Il intervient activement dans la formation de nos idées, et cela sans détriment de leur objectivité bien comprise. Cette intervention est indispensable, puisque la réalité sensible n'est pas immédiatement intelligible. Considérée dans sa matérialité individuelle, elle est étrangère à la vie de l'intelligence; en d'autres termes, elle n'est pas assimilable. Or, c'est précisément par l'abstraction qu'elle le devient, c'est-à-dire qu'elle cesse d'être intelligible en puissance pour l'être en acte. Ce qui revient à dire que la réalité sensible est dépouillée de sa contingence, et que le produit de ce travail de l'esprit est la nature commune, la forme de

(1) S. Thom., *In Boetium de Trinitate,* q. vi, a. 7.

l'être dégagée de tous les caractères et de tous les phénomènes qui l'*individualisent*. L'esprit part du concret, mais, s'il arrive à un résultat d'un autre ordre, il n'atteint pas, pour cela, des réalités essentiellement étrangères aux réalités sensibles. C'est le même objet qui se trouve dans l'esprit et dans la réalité : les modes d'être seuls diffèrent. C'est une différence d'état et non de contenu ; elle ne saurait donc nuire à l'objectivité ni à la vérité de la connaissance intellectuelle. C'est pour n'avoir pas fait cette distinction que la plupart des savants et des philosophes modernes ont vu dans la différence dont nous parlons le fondement et la justification du subjectivisme. Pour eux, ce qui est un *état* inhérent à toute connaissance est devenu un *élément* idéal et subjectif, une forme à priori, un apport du sujet affectant le contenu même de l'idée intellectuelle. Celle-ci apparaît, de la sorte, radicalement infectée de subjectivisme. L'objet est donné dans le sujet. Qu'est-ce à dire, sinon que le sujet entre comme facteur essentiel dans la *constitution* de l'objet de la pensée ? Tout ceci aboutit finalement à séparer la raison des choses.

Cette théorie de la connaissance est considérée par un grand nombre d'auteurs comme une des plus précieuses découvertes de la pensée moderne. Elle est devenue pour eux une donnée acquise à la science, un premier principe.

Sans doute, écrit l'un d'eux, nous sommes ainsi faits que nous projetons au dehors le contenu de toute pensée. Un jugement que nous énonçons est toujours accompagné dans notre esprit d'un doute ou d'une croyance qui, à coup sûr, veut viser au delà du fait de conscience. Cela est si vrai qu'il a fallu à l'homme un degré de culture fort avancé, il a fallu des siècles de méditation pour

suggérer la distinction du sujet et de l'objet dans l'acte de pensée le plus simple. Mais où aboutit l'esprit dans cet effort instinctif de sortir de lui-même? Lorsqu'il veut envisager dans tout phénomène, en dehors de l'impression même qu'il reçoit, quelque chose qu'il lui oppose, à quoi parvient-il, sinon à former une idée encore? Retenu en lui-même par une barrière infranchissable, même au degré le plus élevé de l'objectivation apparente, l'esprit ne saurait trouver d'autre matière à ses idées que celle qu'il se forme lui-même par son fonctionnement naturel (1).

Cette doctrine, de l'aveu même de ses défenseurs, fait violence à la nature : on le voit plus clairement encore dans les conséquences qu'on en a tirées. Ainsi le subjectivisme dont on parle comporte en quelque sorte deux degrés, malgré son caractère simpliste et absolu. Sans doute, tout se ramène, en dernière analyse, à des éléments empruntés au domaine des sensations et des idées, mais, relativement à ce domaine, l'activité de l'esprit peut être plus ou moins grande, et, partant, ses produits plus ou moins réels, c'est-à-dire plus ou moins conformes à ce qui est emprunté de toutes pièces au champ de la conscience. Il y a lieu, dès lors, à une interprétation subjective et objective du langage et de la science. A la première appartient tout ce qui peut être considéré comme le résultat d'une élaboration ou d'une transformation des matériaux de la science : abstraire, généraliser, distinguer une sensation d'une autre, se proposer de convaincre étant des actes qui supposent une intervention de l'esprit, ils doivent être rangés dans la catégorie du subjectif. Par contre,

(1) G. Milhaud, *De la Certitude logique*, p. 3.

tout ce qui est directement imposé par les faits de conscience se réfère à celle de l'objectif. Dans ce cas, l'esprit ne fait qu'obéir aux impressions ou suggestions qu'il reçoit. Appliquée à une donnée quelconque de notre vie intellectuelle, cette doctrine nous fait voir les choses de la pensée sous un aspect plutôt déconcertant. Ainsi, les propositions nécessaires et universelles, les principes premiers évidents par eux-mêmes, n'ont aucune portée objective. Ils ne nous donnent aucun droit d'affirmer ou de nier quoi que ce soit sur le terrain réel de l'expérience. Ne sont-ils pas d'un ordre tout différent? Du point de vue rigoureusement objectif, il nous est interdit de parler de contradiction : la non-réalisation de deux cas contradictoires ne signifie rien de plus que l'absence ou l'ignorance d'une sensation.

Le rond et le carré, dit encore l'auteur que nous résumons ici, reçoivent bien en géométrie des définitions précises, mais il nous est interdit d'y faire appel sous peine de céder à la tendance subjective..... Si, après avoir dit : mon esprit est incapable d'avoir la représentation d'un cercle carré, j'ajoute : jamais, dans son fonctionnement naturel au cours de l'expérience, rien ne viendra la lui suggérer, on ne voit pas quelle information nouvelle j'apporte ainsi. En tout cas, on voit bien que l'information ne vise que le fonctionnement de l'esprit lui-même (1).

Telles sont es conclusions extrêmes auxquelles conduit la méconnaissance du fait et de la nature de l'abstraction; car, nous prions le lecteur de ne pas l'oublier, c'est uniquement sous ce rapport que nous

(1) G. Milhaud, *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, p. 23.

envisageons ici les opinions que nous venons de rappeler. Elles constituent un exemple si frappant de cette erreur fondamentale de tant de conceptions de la science et de la philosophie modernes qu'il ne nous était pas possible de les passer sous silence.

Au fond, le grand grief que les savants et les philosophes en question adressent à la connaissance intellectuelle ou autre, c'est de n'être pas la chose elle-même; si étrange que cela puisse paraître, on ne trouve rien autre à l'origine de leurs systèmes subjectivistes ou conceptualistes : on peut en dire autant de l'intuition bergsonienne, selon la juste remarque de M. Maritain :

> Les reproches adressés à la connaissance intellectuelle par M. Bergson reviennent à dire qu'elle n'est pas la chose elle-même, ni la connaissance sensible ou expérimentale de la chose, que l'idée de la maladie n'est ni la maladie ni l'expérience de la maladie..... Cette idée n'en est pas moins vraie (1).

Citons encore cette autre réflexion du même auteur qui s'applique si bien aux opinions que nous avons relatées plus haut :

> Ce qu'il y a au fond des reproches que la philosophie nouvelle adresse à la connaissance abstraite, c'est l'impatience des lois et des limites propres à notre nature. Cette philosophie ne veut pas se résigner à ne percevoir le réel que par des facultés multiples, à ne pas épuiser la réalité dans son fond, à ne pas avoir de l'essence des choses une connaissance expérimentale (2).

Cette exigence, plus ou moins avouée, a naturelle-

---

(1) *La Philosophie bergsonienne*, p. 99.
(2) *Ibid.*, p. 98.

ment conduit nos savants à mettre au compte du subjectif pur l'abstraction avec tous ses produits et toutes ses conséquences : cette opération intellectuelle, génératrice de la vraie science, est apparue à un grand nombre d'entre eux comme un abandon du réel, une progression dans le vide. Abstraire, c'est, pour eux, se livrer au même exercice que les officiers de la Quinte dont parle Rabelais, c'est-à-dire « couper le feu avecques un cousteau et puiser l'eau avecques un rets ». S'ils professent cette opinion, c'est avant tout parce qu'ils demandent à la connaissance d'être une reproduction ou un décalque pur et simple du réel. Etant donné que l'origine sensible de nos idées est pour nous une loi de nature, c'est demander l'impossible. La réalité concrète et matérielle n'étant pas immédiatement intelligible, il appartient à l'abstraction de la rendre telle; c'est là son rôle essentiel, comme nous le verrons au chapitre suivant. Contentons-nous présentement de rappeler encore que, désindividualiser et généraliser le réel, ce n'est pas l'anéantir. Bien plus, saint Thomas soutient avec raison que, du point de vue strict de la connaissance, l'universel a plus de réalité que le particulier : *quantum ad « id quod rationis est », universalia sunt magis entia quam particularia* (1). Et la preuve qu'il en donne est tirée de la persistance de la représentation des choses qui disparaissent et périssent. La *notion* que nous en avons, en effet, subsiste sans changement, malgré qu'elles soient entraînées dans un flux perpétuel. Qu'est-ce à dire, sinon que l'universel exprimant la forme *spécifique* d'une chose ou d'un rapport a plus d'être rationnel et scientifique que les

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XXXVII.

réalités particulières : il est extrait, il est vrai, de ces dernières, mais il n'en demeure pas moins indépendant de leur existence ou de leur degré de réalisation, étant saisi et connu aussi bien quand elles existent que quand elles n'existent pas. Or, c'est précisément ce qui fait la réalité supérieure de l'universel comme objet de science. Cette philosophie, on le voit, n'a rien de commun avec le scientisme positiviste ni avec le subjectivisme. Elle ne nie pas, bien entendu, que la connaissance ne soit fonction de l'esprit, mais elle se refuse à voir là une cause de subjectivité pour nos idées. A la capacité de représentation active qu'elle reconnaît dans l'esprit correspond la représentation passive de l'objet ou sa disposition à devenir le terme à l'acte intellectuel. Nous sommes dans le domaine du corrélatif et non pas dans celui de l'opposition. A vrai dire, tout est fonction de l'objet.

Une idée ne se conçoit même pas sans un rapport d'objectivité : qu'on le veuille ou non, ce qui est perçu directement, ce n'est pas l'idée subjective, mais le contenu, l'objet de l'idée. Une idée qui ne serait pas essentiellement relative à un objet ne dirait rien et ne serait même rien du tout. Comprendre, c'est prendre possession d'un objet, et sans sortir de soi. L'esprit n'étant, tout bien considéré, rien autre qu'une force de représentation, on se demande comment l'opposition du sujet et de l'objet a pu devenir une donnée fondamentale, ou plutôt le point de départ même de la philosophie moderne. Pour celle-ci, l'esprit verse dans le subjectivisme par son simple fonctionnement, par le fait même que l'objet ne peut être connu immédiatement, sans l'intermédiaire d'une idée. C'est là le tréfonds de la théorie de la connaissance de la plupart des savants de nos jours.

Une réalité complètement indépendante de l'esprit qui la conçoit, la voit ou la sent, c'est une impossibilité, écrit l'un d'eux. Un monde si extérieur, si même il existait, nous serait à jamais inaccessible..... La seule réalité objective, ce sont les rapports des choses. Ces rapports ne sauraient être conçus en dehors de l'esprit qui les conçoit ou qui les sent..... Tout ce qui n'est pas pensée est le pur néant, puisque nous ne pouvons penser que la pensée, et que tous les mots dont nous disposons pour parler des choses ne peuvent être que des pensées. Dire qu'il y a autre chose que la pensée, c'est une affirmation qui ne peut avoir de sens (1).

L'univers n'est donc, pour notre mathématicien philosophe, qu'un ensemble de concepts plus ou moins artificiellement construits par le sujet. Et qu'y a-t-il au fond de tout cela, sinon cette idée admise comme un premier principe, que la connaissance, qui n'est pas la chose elle-même, n'a aucune valeur objective? Il n'y a pas, il ne saurait y avoir dans le connaissant de substitut de l'objet nous permettant d'atteindre ce dernier. En d'autres termes, la connaissance par le moyen de l'idée ou de la représentation de la chose ne peut être que subjective. Mais cette conclusion ne sort nullement des prémisses. Elle n'aurait de valeur qu'autant que l'idée subjective serait le terme ou l'objet même de l'acte intellectuel. Or, c'est tout le contraire qui se produit. Le mode d'être que l'intermédiaire tient du connaissant disparaît ici complètement pour n'offrir à notre esprit que l'objet représenté. Et saint Thomas exprime un fait d'expérience universelle lorsqu'il dit : *Species intelligibiles non se habent ad intellectum sicut quod intel-*

(1) H. Poincaré, *la Valeur de la science*, c. xi,

ligitur, sed sicut quo intelligit (1). L'intelligence est la cause efficiente du concept ou de l'idée, mais non la cause matérielle : nous voulons dire qu'elle n'en fournit pas la matière. Autrement, il n'y aurait pas de raison de penser une chose plutôt qu'une autre. On ne peut nier que l'idée ne soit, dans une juste mesure, le produit de l'objet; dans ces conditions, elle le représente nécessairement. La conception qui s'enfante dans notre esprit mis en jeu par l'objet ressemble fatalement à ce dernier et ne peut en être qu'une représentation intelligible. Ce n'est pas une impression qu'elle traduit, comme on ne cesse de nous le dire assez légèrement, mais un fait extérieur, en prenant ces derniers mots dans un sens très large. Ces considérations nous découvrent la cause de l'erreur de ceux qui voient dans la pensée même un obstacle à l'intelligibilité de l'univers réel : cette cause n'est autre qu'une prétendue opposition *a priori* du sujet et de l'objet ou bien encore une analyse très superficielle de la formation de nos idées et de nos concepts. Pour tout dire, en un mot, on veut que l'assimilation entre le sujet connaissant et l'objet connu soit adéquate sous tous rapports; qu'elle s'étende jusqu'aux modes d'être de la représentation et de la chose représentée, ce qui n'amènerait pas la perfection de la connaissance humaine, mais son impossibilité, sa destruction. L'assimilation quant à la chose représentée suffit parfaitement à la connaissance; c'est-à-dire qu'elle suffit à établir un rapport d'objectivité. Ainsi, lorsqu'on nous dit qu'il n'y a rien autre chose que la pensée et que l'affirma-

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, I, q. LXXXV, a. 2.

tion contraire ne peut avoir de sens, que fait-on ? on nie tout simplement, sous une forme différente, l'union de ce qui représente avec la chose représentée!

Mais il ne sera pas inutile de nous arrêter encore à d'autres opinions ou difficultés analogues et provenant de la même source, c'est-à-dire de la terreur et de l'inintelligence de l'abstraction; on a dit que le « lien étroit entre la pensée et l'expérience est la base de la science moderne ». Nous ne voulons pas contester la part de vérité contenue dans cette assertion, mais il n'en est pas moins vrai que la préoccupation de resserrer le lien a conduit à toutes sortes d'erreurs, souvent même les plus opposées, en apparence, comme le subjectivisme et un réalisme exagéré. Pour se rapprocher de l'expérience, on a fait des efforts désespérés pour calquer exactement l'idée sur la chose : tout ce qui dépassait cette dernière a été considéré comme un élément purement subjectif, comme une information de l'esprit et non de l'expérience. Dans cette voie on n'a fait que poursuivre, sous différentes formes, le retour à la sensation dans toutes les sciences, même celles qui passaient, jusqu'ici et à bon droit, pour être spécifiquement rationnelles. Ainsi, on a proposé de changer jusqu'aux définitions en usage dans la géométrie pour les dépouiller de leur caractère abstrait et les adapter, autant que possible, à la réalité concrète. Il faudrait, dans cet ordre d'idées, définir le point, la ligne droite, le plan de la façon suivante :

Point : Figure géométrique à trois dimensions toutes assez petites pour pouvoir être négligeables dans les calculs. *Ligne droite :* Figure géométrique à trois dimensions dont deux sont assez petites pour être négligées dans les calculs. *Plan :* Figure géométrique à trois dimensions

dont une est assez petite pour être négligeable dans les calculs (1).

En vérité, certains auteurs devraient s'interdire de penser, par crainte de l'abstraction et de la métaphysique. En tout cas, pour être conséquents avec eux-mêmes, ils devraient se borner à rechercher, décrire, cataloguer, collectionner des faits bruts. Pourquoi aussi se permettraient-ils la moindre généralisation même hypothétique? Une hypothèse est-elle autre chose qu'une interprétation anticipée des faits, une ébauche de généralisation systématique? En un mot, ils devraient se contenter d'être « des ramasseurs de bouts de faits ». Cette attitude aurait du moins l'avantage d'être conforme à leurs principes. Mais il resterait encore à savoir si, dans l'œuvre de la science ainsi réduite, ne se trouvent pas engagés des principes supérieurs aux données purement empiriques et positives: nous voulons dire des principes que l'esprit formule et auxquels il adhère invinciblement sans avoir égard au nombre de cas observés ou, en d'autres termes, sans attendre le témoignage de l'expérience proprement dite. Nous verrons plus loin que des principes de ce genre se trouvent impliqués dans toutes les démarches de l'esprit même les plus rudimentaires et les plus primitives. Il nous suffira, pour le moment, d'avoir indiqué à quelles conséquences extrêmes et inadmissibles pour tous devraient se condamner ceux qui veulent édifier la science sans tenir compte de l'abstraction, et, en particulier, ceux qui veulent à tout prix rencontrer en dehors de nous, comme des physiciens et des chimistes, les propriétés qu'étudient les sciences mathématiques. Nous

(1) Gustave Le Bon, *la Vie des vérités*, p. 249.

avons dit quelque chose des efforts extraordinaires tentés par des mathématiciens philosophes pour s'évader de l'abstraction ou pour en diminuer le rôle par des interprétations subjectives. Des efforts semblables ont été faits dans toutes les sciences et avec d'autant plus de raison apparente que leur degré d'abstraction était plus faible.

On fait valoir, par exemple, que l'idée ou la loi abstraite ne se superposent pas exactement aux faits. Cette difficulté se trouve sous différentes formes, à la base d'un très grand nombre de raisonnements et d'opinions de la philosophie positive. Elle met en cause toute la théorie de la connaissance et même la distinction entre l'ordre sensible et l'ordre purement intellectuel. On comprendra que nous ne puissions pas traiter ici avec toute l'ampleur qu'elles exigeraient ces questions fondamentales. Il n'est pas cependant impossible de montrer en quelques mots le peu de valeur et de portée de l'objection susdite. L'abstrait, nous dit-on, ne saurait se superposer à la réalité, attendu qu'il la contredit ou la dépasse. Il la contredit, car le monde réel a sa manière à lui de résoudre les problèmes qui se posent : ce n'est pas celle de la logique abstraite et conceptuelle, bien au contraire.

D'une manière ou d'une autre, dit W. James, la vie, en déployant ses ressources, trouve le moyen de donner du même coup satisfaction aux contraires. Et c'est précisément là l'aspect paradoxal que présente sur bien des points notre civilisation. Nous assurons la paix par des armements; la liberté par des lois et des constitutions. La simplicité et le naturel sont le dernier résultat d'une éducation et d'un entraînement artificiels; la santé, la force et la richesse ne s'accroissent que si l'on en fait usage et que si on les

dépense sans compter. Notre méfiance de la méfiance engendre notre système commercial de crédit; notre tolérance à l'égard des manifestations anarchistes et révolutionnaires est le seul moyen d'atténuer leurs dangers; notre charité doit dire non aux mendiants, afin de ne pas aller contre son propre but; le véritable épicurien doit observer une grande sobriété; le moyen d'arriver à la certitude réside dans le doute radical; la vertu ne signifie pas l'innocence, mais la connaissance du mal et sa défaite (1).

Ainsi la réalité a le privilège d'absorber en elle et de concilier les éléments les plus divers et les plus opposés. Elle se moque des impossibilités et des contradictions établies ou constatées par le procédé abstrait. Ce dernier ne mord pas sur les choses: il constitue un monde à part qui ne peut même nous renseigner sur ce qui est possible en fait. Certains auteurs ont poussé si loin la séparation entre les phénomènes abstrait et concret qu'ils n'ont plus vu dans la contradiction logique une preuve ou un signe d'erreur. Ce qui se passe dans deux mondes complètement distincts et étrangers l'un à l'autre ne tire pas à conséquence. Un abîme existe ainsi entre le domaine de l'abstraction et celui de la réalité. Nous ne pouvons rien affirmer concernant les existences particulières, au nom d'un principe abstrait et même du principe de contradiction. Qu'un objet ne puisse être, en même temps et sous le même rapport, quelque chose et autre, c'est une assertion qui n'a pas de sens pour nous, étant donné qu'elle ne correspond à aucune sensation connue, c'est-à-dire étant donné que nous

(1) W. James, *la Philosophie de l'expérience*, 3e leçon.

n'avons jamais éprouvé une sensation se composant simultanément des deux que l'abstrait déclare incompatibles sous le même rapport dans le même objet. En un mot, au point de vue strict de l'expérience, on peut parler de chose inédite ou inconnue, mais jamais d'inconcevabilité ou de contradiction. On ne saurait pousser plus loin la séparation entre l'abstrait et le réel concret, ni méconnaître plus complètement des faits constants ou des distinctions nécessaires que nous allons rappeler brièvement dans l'intérêt de la saine doctrine et du sens commun.

Tout d'abord, qu'y a-t-il de plus courant et de plus universellement admis que l'application des principes ou concepts généraux et abstraits, à des cas concrets et particuliers? Sans remonter à la métaphysique, on peut en voir un exemple dans les multiples applications de cette loi : l'énergie demeure constante. Ce procédé si familier et si connaturel à notre esprit prouve, à lui seul, qu'il existe une corrélation de fait entre nos représentations abstraites et la réalité. C'est là une base solide pour toute discussion relative à la valeur objective de nos idées. Le véritable esprit scientifique consiste, en tout ordre de recherches, à tenir compte des indications de la nature elle-même. Dans leur fond primitif, elles sont l'ébauche et la mise en marche de la vraie science. Si nous appliquons d'instinct et en toutes circonstances des propositions générales et abstraites à des données de l'ordre réel et sensible, c'est là un fait dont il convient de faire état dans toute hypothèse. Il nous donne même le droit de tenir à priori pour suspectes d'erreur les explications qui le dénaturent ou le contredisent. C'est ce qui a lieu précisément pour les opinions qui soutiennent la subjectivité et l'irréalité du monde

abstrait. Il ne saurait même être question dans cette manière de voir d'une véritable attribution de l'universel au particulier et encore moins de la superposition dont on parle d'un ordre à l'autre. Pour ces auteurs, le désaccord entre les deux ordres est radical et nécessaire. Par ailleurs, la suspicion d'erreur qu'ils encourent du chef de cette séparation absolue se trouve confirmée par de nombreuses raisons positives. Leur position, nous l'avons dit, a pour origine une fausse idée de la connaissance. Ils supposent et s'imaginent que la première condition à réaliser par celle-ci est la reproduction brute du réel. Or, une telle condition est plutôt la négation de toute connaissance. Ce qui est requis, avant tout ici, c'est la présence de l'objet dans le connaissant. Il est bien évident qu'il ne peut s'agir de la présence de l'objet *naturel*. Comment donc se fera l'union indispensable entre ce qui comprend et la chose comprise? Elle se fera par le moyen d'un substitut, d'un suppléant de l'objet, autrement dit par le moyen de l'idée. Mais c'est là que les subjectivistes et les antiintellectualistes triomphent et soulignent à l'envi l'imperfection et même l'inefficacité de ce moyen de connaître. Ce n'est pas une équivalence qu'il nous apporte, mais plutôt une différence générique. Au lieu de permettre à l'esprit de sortir de lui-même, il ne fait que l'y enfoncer plus profondément. En un mot, il ne peut aboutir qu'à une connaissance essentiellement subjective. Raisonner de la sorte, c'est commettre de regrettables confusions. Sans revenir sur ce que nous avons déjà dit à ce sujet, nous rappellerons une lumineuse et bien nécessaire distinction de saint Thomas en ces matières : *non oportet quod ejusmodi esse habeat similitudo, cujusmodi est id cujus est similitudo, sed*

solum quod in ratione conveniat (1). Ce qui peut se traduire ainsi : la corrélation entre les idées et les faits s'établit non par le contenant, mais par le contenu objectif des idées. Ainsi, nous voyons qu'une statue n'a pas le même mode d'être que l'original; et pourtant elle nous le révèle, nous le fait connaître dans la mesure qui lui convient. Il y a tout d'abord dans l'idée un élément subjectif : c'est le mode d'être du connaissant auquel elle participe forcément : *esse quod habet in cognoscente*. Il y a ensuite un élément représentatif : c'est l'idée en tant qu'elle est l'expression de l'objet : *secundum respectum quem habet ad rem cujus est similitudo*. Or, une expérience intime de chaque instant nous le dit assez : ce n'est pas le mode d'être qu'elle tient du connaissant, ce n'est pas l'élément subjectif ni l'acte immanent qui est, dans l'idée, le terme direct et immédiat de notre perception : ce n'est rien autre que l'objet. Pourquoi? parce que tout le reste n'a d'autre fonction, d'autre raison d'être que celle d'intermédiaire, et qu'ici la fonction est si exclusive qu'elle ne se fait pas voir elle-même. L'intermédiaire disparaît complètement pour ne laisser apercevoir que l'objet. Ces distinctions ne sont nullement chimériques. On ne peut leur refuser le mérite, en tout cas, d'être en parfait accord avec les faits de conscience les mieux établis, avec la philosophie naturelle du langage, avec la croyance vulgaire ou plutôt universelle qui entend viser au delà des états subjectifs que les choses suscitent en nous. Même, toutes choses égales, d'ailleurs, ce qui n'est pas, on ne saurait en dire autant de ces doctrines qui, loin d'être en continuité avec la nature,

(1) S. Thom., *De Veritate*, q. x, a. 4.

font de l'homme un aveugle-né dans l'univers ou détruisent violemment en nous l'unité de la conscience. Non, l'abstrait ne forme pas un monde à part, sinon en contradiction, du moins en parallèle avec la réalité. Il est le réel lui-même simplifié et dépouillé des contingences qui le limitent et l'individualisent; c'est pourquoi, une fois en possession de l'abstrait, ce qui exige souvent de longues recherches, on peut s'en servir comme un moyen d'arriver au vrai, sans recourir à l'observation, ainsi que nous le voyons en mathématiques. Si réduite et si simplifiée qu'elle soit, la réalité n'en demeure pas moins un objet de science, un substratum solide et utile de pensée et de raisonnement. Sans doute, les vérités de raison pure n'autorisent par elles-mêmes aucune affirmation dans l'ordre des réalisations et des existences particulières : nous disons par elles-mêmes, car, si on les combine avec des faits de conscience ou d'observation, des données expérimentales, elles deviennent fécondes même sur le terrain des existences. Elles nous fournissent un moyen sûr, une valeur stable pour apprécier, mesurer le réel, et nous diriger dans les recherches qui le concernent. Aussi appliquons-nous constamment l'universel à des cas particuliers, à des réalités concrètes où il se trouve, quant à son contenu objectif, à l'état de réalisation individuelle : *rationes illas* (*universales*) *applicat ad res particulares « quarum sunt », adminiculo inferiorum virium* (1). Ainsi l'intelligible et le sensible coïncident, nous sentons et pensons le même objet.

Ces notions auraient besoin de plus longs développements pour ceux qui ne sont pas initiés à la théorie

(1) S. Thom., *In Boetium de Trinitate*, q. v, a. 2.

de la connaissance d'Aristote et de saint Thomas. Nous aurons plus d'une occasion d'y revenir et de les préciser et élucider encore. Pour le moment, il nous suffira, dans l'ordre d'idées que nous poursuivons ici, d'ajouter quelques mots à l'adresse de ceux qui voient une preuve de la subjectivité et de l'irréalité de l'abstrait dans son extension elle-même. Il dépasse, nous dit-on, la réalité concrète, il est donc en désaccord avec elle, et aucune superposition n'est possible de l'un à l'autre. Dans ces conditions, il sera conforme au véritable esprit scientifique d'éliminer le plus possible l'abstrait de la science, comme un élément endogène et subjectif. Ce raisonnement ne peut aboutir logiquement qu'à la ruine de la science elle-même. Cette dernière ne saurait se passer de la généralisation ; or, généraliser, c'est abstraire. Le résultat le plus immédiat, le plus obvie de la généralisation n'est-il pas de rendre une notion commune à un grand nombre d'objets et de phénomènes ? Et comment pourrait-elle être commune, c'est-à-dire susceptible d'être attribuée à plusieurs, si elle n'est pas abstraite de toute réalité concrète *individuelle?* Il y aurait manifestement incompatibilité dans les termes. Aucun caractère strictement individuel n'est prédicable, disent avec raison les scolastiques. C'est là le propre du caractère abstrait. On ne peut nier qu'il ne gagne en généralité, en extension. Mais devons-nous admettre qu'il rompt, par le fait même, avec la réalité ? Non, cela ne ressort nullement du procédé suivi dans la généralisation. Ce procédé n'a qu'un but: transformer l'expérience sensible en notions ou propositions générales, ou, si l'on veut, en lois et en principes. En d'autres termes, il nous fait passer des caractères individuels aux caractères spécifiques, par l'induction dans les sciences expéri-

mentales, par l'analyse des concepts dans les sciences rationnelles. Or, cette transformation a pour résultat de modifier *l'état* d'une donnée concrète et non son *contenu*. Ce qui disparaît ici, c'est l'état individuel et sensible qui s'oppose à l'intelligibilité immédiate : ce qui reste, au contraire, c'est le contenu fourni par l'expérience. Mais, étant désindividualisé, il dépasse nécessairement cette dernière, en ce sens qu'il n'est pas simplement la somme des formes réalisées ou des cas observés, mais qu'il s'étend à un nombre illimité de formes ou de phénomènes possibles du même ordre. C'est par suite de son indépendance même de telle ou de telle existence individuelle que l'universel peut être correctement appliqué dans les cas concrets et réels sans préjudice pour ceux qui sont purement possibles. Sous les traits ressemblants des réalités individuelles, l'esprit perçoit les propriétés spécifiques et communes. Il peut les considérer à part comme il peut en faire l'attribution à ces mêmes réalités d'où il les a tirées. Quant à dire que l'universel, en tant qu'il dépasse l'expérience brute, n'apporte aucune information nouvelle ni objective, on ne saurait l'admettre. Qu'y a-t-il de plus nouveau que de s'élever des réalités individuelles, variables et contingentes à une loi générale? Et qu'y-a-t-il aussi de plus objectif puisque cette loi embrasse tous les cas même futurs et possibles? Dans la formation de la science humaine, aucun progrès n'est comparable à celui-là. La conquête de l'abstrait est, sans contredit, la plus noble et la plus utile conquête de l'homme. C'est le fondement le plus vrai et le plus solide de son empire sur le monde. Si sa connaissance restait limitée et comme liée à l'individualité matérielle des objets et des faits, il ne serait même pas perfectible. Au lieu

de commander à la nature, il ne pourrait que lui obéir dans les étroites limites des formes individuelles de sa connaissance.

Pour ce qui est du privilège qu'aurait le monde réel de concilier les contraires et de fournir des solutions opposées à celles de la logique abstraite, il ne repose que sur la confusion et l'équivoque. Il est bien évident que les questions ne se posent pas dans la pratique avec la simplicité idéale qu'elles ont dans l'abstrait. Le concret est toujours complexe. Si la formule ou la loi abstraite ne se réalise pas toujours dans toute sa rigueur, la chose n'a rien d'étonnant ni d'incompréhensible. Cette loi n'est pas la seule à agir dans le domaine du réel. Elle s'y trouve en opposition ou en concurrence avec d'autres lois qui en compromettent ou contrarient l'effet. Souvent même, dans le cas d'une cause intelligente et libre, il y aura lieu de tempérer et de mitiger volontairement cet effet par l'introduction d'un correctif d'un tout autre genre. C'est pourquoi, loin de s'exclure, les contraires s'accompagnent fréquemment dans la réalité. Il s'agit, par exemple, de ne pas dépasser son but, de ne pas donner à une considération ou à une force un trop grand développement, de tenir compte, en un mot, de la complexité des choses et des questions. Malgré son empirisme systématique, A. Bain s'exprime ainsi au sujet de la réalisation de l'abstrait :

Dans la réalité concrète, il peut y avoir des forces opposantes qui neutralisent la loi abstraite. Il peut y avoir, par suite, quelque différence entre les effets d'un pouvoir qui agirait *seul* et les effets de ce même pouvoir agissant en concurrence avec d'autres forces. La loi abstraite du mouvement, à savoir la tendance des corps à persévérer dans le même état, n'est pas réalisée dans les choses con-

crètes, en raison du frottement et des obstacles qui s'opposent au mouvement : la tendance à persévérer dans le mouvement est contre-balancée par d'autres influences, et il est possible de calculer le résultat complexe de cette composition de forces. L'intérêt personnel agissant seul doit avoir certaines conséquences; mais s'il se mêle d'autres motifs d'action, ce n'est plus à lui qu'il faut attribuer l'effet complexe qui se produit (1).

Nous trouvons donc dans les éléments multiples du concret, dans les conditions diverses et parfois hétérogènes des productions de la nature ou de l'art, la cause des imperfections des formes existantes relativement à l'abstrait; nous y voyons aussi la raison d'une certaine rencontre ou concomitance des contraires dans la réalité. Mais rien ne nous autorise à opposer contradictoirement le concret à l'abstrait ni à parler d'une véritable conciliation des contraires qui s'accomplirait sur le terrain de la vie. Dépasser en perfection, ce n'est pas contredire : pas plus que coexister à divers titres et, à plus forte raison, se succéder dans le même sujet, n'entraîne une identité. C'est ce que saint Thomas résume dans la remarque suivante : *Nihil prohibet idem esse causam contrariorum secundum diversa;* il n'y a aucun inconvénient à admettre qu'une même cause sous différents rapports puisse produire des effets contraires. Ainsi, ajoute-t-il, l'espérance peut être une cause de joie et de tristesse : de joie, en tant qu'elle porte sur un bien futur; de tristesse, en tant qu'elle suppose la privation présente de ce même bien. Il nous semble que ces distinctions, comme d'autres que nous avons faites dans les pages précédentes, peuvent jeter quelque

(1) A. Bain. *Logique déductive et inductive*, t. Ier, p. 36.

lumière sur la question capitale de l'abstraction. Contrairement à ce que font de nombreux savants de nos jours, il faut admettre le fait de cette dernière avec toutes ses conséquences; bien compris, il ne nuit en rien à l'objectivité de notre connaissance intellectuelle. L'esprit dégage la quantité ou toute autre forme des réalités sensibles : il la saisit, la pénètre, la traite par le raisonnement, indépendamment de ces mêmes réalités, bien qu'il ait toujours besoin, dans ses opérations même les plus abstraites, d'un support concret jouant, tout au moins, le rôle d'exemple. Ce réalisme modéré fournit la clé des antinomies les plus irréductibles en apparence; il répond à toutes les difficultés, sauvegarde tous les droits, ceux de l'expérience comme ceux de la raison.

Généralisation des méthodes propres aux sciences particulières.

Nous avons signalé, parmi les causes qui ont le plus contribué à l'abaissement et à l'incompréhension de la philosophie, la généralisation des méthodes propres aux sciences particulières. C'est là, en effet, le péché originel des essais philosophiques de la plupart des savants de nos jours. Il est utile et intéressant d'en étudier les multiples manifestations. C'est ce que nous allons faire, sans chercher toutefois à les relever toutes, ce qui nous entraînerait beaucoup trop loin.

Il y a donc des savants, et ils sont légion, qui se font, plus ou moins consciemment, de leur spécialité une sorte de philosophie première, à laquelle ils s'efforcent de ramener toute notre vie intellectuelle : elle est pour eux un critérium suprême ou encore un cadre dans lequel tout doit rentrer. Ce qui n'est pas

fait à cette mesure ou ce qui ne peut pas s'y adapter aisément n'est ni rationnel ni scientifique. Nous n'exagérons rien, comme on va pouvoir s'en convaincre tout d'abord par l'idée même qu'ils se font de la philosophie. Les définitions qu'ils donnent de cette dernière supposent toutes, comme une chose acquise et incontestable, que la science positive embrasse la totalité du réel. N'est-ce pas cette persuasion qui a dicté le jugement qui suit :

Je pense qu'il faudrait réserver le mot philosophie pour les poèmes et les rêveries sur la métaphysique; ce sont des plantes qu'on ne cultive pas dans les laboratoires (1).

Et qu'y a-t-il autre chose qu'un scientisme étroit et systématiquement fermé dans cette autre appréciation :

La philosophie étant de l'imagination interprétée au moyen de la raison représente le maximum de ce que peut cette dernière sans la ressource des méthodes expérimentales. La science contient aussi des hypothèses créées par l'imagination, mais elle les soumet au contrôle de l'expérience et de l'observation (2).

Mais tout cela n'est rien, comparé à la notion que se forme un autre savant de la métaphysique :

La métaphysique, dit-il, est une prosopopée dont on est dupe. C'est une figure de rhétorique que l'on prend pour une réalité. Quand Schahabarim, de son bras étendu, montrait dans le Bélier la porte de la génération humaine, dans le Capricorne celle du retour vers les dieux, Salammbô s'efforçait de les apercevoir, car elle prenait ces conceptions pour des réalités; elle acceptait

(1) E. Picard. Citation de G. Le Bon, *Vie des vérités*, p. 222.
(2) G. Le Bon, *Vie des vérités*, p. 220.

comme vrais en eux-mêmes de purs symboles et jusqu'à des manières de langage, distinction qui n'était pas non plus toujours bien nette pour le prêtre.

Les métaphysiciens procèdent de même. Ils considèrent les propriétés comme ayant une existence réelle, indépendante de tout substratum, et ils en font des entités mystérieuses. D'autre part, n'apercevant pas l'origine expérimentale des idées générales que le transformisme explique si clairement, ils les considèrent comme ayant été déposées toutes faites dans le cerveau de l'homme. Les uns les regardent comme ayant une réalité supérieure aux faits. D'autres, au contraire, qui ont perdu la confiance dans la divinité, sont rendus sceptiques par cette origine un peu vague, et ils arrivent à considérer les idées générales élémentaires comme une forme imposée arbitrairement à l'intelligence humaine et dépourvue de toute valeur objective. Cette variété pseudo-scientifique de la métaphysique est actuellement la plus répandue, et c'est la plus dangereuse de toutes (1).

C'est ce même auteur qui déclare, comme nous l'avons dit plus haut, que l'abstraction totale est le propre de la métaphysique « totale », c'est-à-dire qui élimine tout et discute et raisonne sur le reste.

Il faudrait d'abord démontrer, dit-il encore, qu'il reste quelque chose quand on a éliminé tout ce qui peut être scientifiquement démontré; car il ne suffit pas de le baptiser pour prouver que ce quelque chose existe; le baptême ne confère pas l'existence.

Enfin, d'autres savants s'imaginent la philosophie comme l'expression d'un sentiment ou d'une tendance mystique de l'âme humaine, tendance étrangère au cycle du rationnel. Nous croyons inutile de

(1) P. Delbet, *la Science et la réalité*, p. 98.

faire d'autres citations; on en trouvera de semblables à celles qu'on vient de lire, et en grand nombre, dans les ouvrages de nos savants contemporains, toutes les fois qu'ils s'élèvent à des considérations générales et cherchent à s'orienter dans leur propre spécialité. Celles que nous venons de faire peuvent être regardées comme représentatives de l'opinion de la science officielle au sujet de la philosophie et en particulier de la métaphysique. Les exceptions sont plutôt rares. Cette opinion peut se formuler ainsi : 1° La méthode expérimentale est la seule méthode valable et scientifique; 2° elle embrasse, par ses propres moyens, la totalité de la vérité accessible; 3° le concret est la seule forme du réel; une connaissance qui sort de ce qui nous est empiriquement donné perd toute valeur objective; 4° l'expérience est la seule raison déterminante de l'adhésion de notre esprit à une proposition quelconque. Nous ne croyons pas qu'il y ait autre chose à la base des explications, généralisations ou critiques à grande portée, qui constituent la philosophie scientifique. Sans doute, ces affirmations ne se produisent pas toujours sous cette forme nette et crue chez les auteurs dont nous parlons; mais elles n'en gouvernent pas moins leur pensée. C'est un fort volume qu'il faudrait pour en montrer les erreurs et les contradictions. Nous ne toucherons ici qu'à quelques points fondamentaux, nous en remettant pour le reste à d'autres parties de notre présent travail.

On ne peut nier que la doctrine que nous venons de résumer ne soit grosse de conséquences : elle prétend exprimer le caractère et donner la mesure de toute la connaissance humaine. Avant tout autre examen, nous demanderons à ceux qui la soutiennent

si elle est vraiment du ressort d'une science particulière, si elle est le résultat d'une application de la méthode expérimentale. La réponse à ces questions est d'une grande importance dans la matière qui nous occupe. Si les assertions susdites ne peuvent être regardées, à proprement parler, comme étant le fruit de l'expérience; si cette dernière est incapable d'en expliquer l'origine ou d'en rendre compte par elle-même, la question change entièrement d'aspect. Ce n'est plus au nom de l'expérience, mais au nom de principes d'origine rationnelle, que le scientisme positiviste fait la critique de la philosophie et de la métaphysique. Dans ces conditions il se combat et se détruit lui-même. Ses armes ne sont qu'un emprunt déguisé fait à un ordre de considérations dont il se propose de montrer l'inanité. Or, c'est bien ainsi que les choses se passent entre lui et nous. Les preuves du droit souverain et exclusif de l'expérience « ne sont pas de plantes qu'on cultive dans les laboratoires ». On ne voit pas non plus qu'il soit possible, par cette même voie, de démontrer qu'en dehors de la méthode expérimentale, il n'y a que mystique et sentiment. Et que dire des vérités nécessaires et universelles? Pourra-t-on les composer ou les expliquer avec des faits ou des éléments individuels, variables et contingents? La chose étant impossible on se rabat sur l'induction. Mais, outre que, réduite à son propre mécanisme, elle n'aboutit qu'à des constatations générales de fait, il reste à prouver la légitimité de cette opération logique. C'est toute la critique de l'entendement humain qui se trouve ainsi mise à l'étude. Or, une question de cette envergure sort manifestement des cadres des sciences particulières

et positives. Elle les intéresse et les domine toutes : elle est la racine qui les fait vivre, le fondement qui les soutient, le nerf qui les anime. On se retrouve ainsi en présence d'une nouvelle métaphysique. On peut dire de la philosophie comme du phénix antique : *moriendo vivit :* elle renaît de ses cendres, elle s'affirme par les efforts mêmes tentés pour la détruire et en démontrer le caractère chimérique; elle s'affirme par toutes les questions qui se posent concernant les méthodes et les principes des sciences particulières. Les questions spécifiques posées et étudiées par ces dernières en soulèvent d'autres d'un ordre plus élevé, plus universel, qui relèvent d'une science qui fait précisément des généralités son objet propre.

En réalité, tous ceux qui ont combattu ou proscrit la métaphysique l'ont *fait* revivre sous une autre forme ou sous un autre nom. Nous ne parlons pas ici, bien entendu, de certains esprits légers qui traitent par un silence affecté ou le mépris, tout ce qui dépasse leur petite spécialité. Nous prenons à leur égard l'attitude dont ils nous donnent l'exemple, en réservant notre attention pour ceux qui ont parlé sérieusement de choses sérieuses. Kant est, sans contredit, le plus célèbre de ceux qui ont reconstruit, à leur manière, ce qu'ils se proposaient de proscrire et de ruiner. Il n'est pas nécessaire d'avoir fait une étude bien approfondie de sa « Critique de la raison pure » pour savoir que les questions et les problèmes de la plus haute philosophie y sont examinés et résolus conformément à certains principes. Il nous dit lui-même que son but est de rechercher « la solution de la question de la possibilité ou de l'impossibilité d'une métaphysique en général et la détermination de ses

sources, de son étendue et de ses limites » (1). Il a pris, comme point de départ, la contre-partie de l'opinion du vulgaire et de la philosophie ancienne, sur la nécessité, pour notre connaissance, de se régler d'après les objets. Il a supposé, lui, que les objets devaient se régler sur nos connaissances. A la lumière de ce principe, il a édifié une métaphysique nouvelle dont on ne pourra jamais dire, comme de celle d'Aristote et de saint Thomas, qu'elle est « la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine ». Mais il n'en demeure pas moins vrai qu'on ne saurait se livrer à une critique raisonnée de la science des premières causes, sans faire appel aux procédés et aux principes mêmes qu'on entreprend de ruiner. La raison en est qu'il est aussi impossible à notre esprit de se mouvoir hors des notions transcendantales qu'à notre corps de respirer et de vivre hors de l'atmosphère. On peut bien se refuser à faire des premiers principes un examen à part, une étude spéciale, mais ils ne cessent point pour cela d'agir ni d'imposer leur loi à tout travail scientifique. Pas plus que Kant, A. Comte n'a pu éviter de se mettre en contradiction avec lui-même, nous voulons dire avec la loi fondamentale de son système. Il ne suffit pas, en effet, de dénommer *positives* certaines considérations pour qu'elles le soient en réalité. Ainsi, on aura beau qualifier de la sorte la loi des trois états, elle n'en restera pas moins une généralisation arbitraire et artificielle. Nous voudrions savoir aussi comment s'y prendrait le positiviste le plus décidé pour faire la preuve, par la seule expérience, de cette assertion

(1) E. Kant, *Critique de la raison pure*. Préface. Traduction J. Barni, revue par Archambault.

chère au même A. Comte : rien n'est absolu, si ce n'est cette proposition : tout est relatif. Aucune observation naturelle ou provoquée, aucun raisonnement expérimental, aucune induction basée sur des faits particuliers ne peuvent conduire à une conclusion de ce genre. Pour essayer de l'établir, il est indispensable d'aborder un grand nombre de problèmes de philosophie pure et rationnelle, et de sortir des conditions du savoir positif.

On dira peut-être que la proposition dont il s'agit, ainsi que tant d'autres de la même extension qui se rencontrent dans la science ou la philosophie naturelles, ne violent nullement la règle suprême de la positivité, qui consiste à n'affirmer ou nier que des faits particuliers ou généraux; car elles se réduisent pour le moins à l'énonciation d'un fait général. Ce raisonnement repose sur une équivoque : ensuite, il prouve beaucoup trop. La question est de savoir comment s'opère cette transformation et si elle n'a pas pour premier effet de nous faire franchir les limites de la connaissance empirique. Qu'est-ce qu'on entend par fait général ? On accordera, sans peine, je pense, qu'un tel fait implique abstraction de l'existence réelle. Il revêt, dès lors, un caractère idéal et spécifique et constitue, par là même, une proposition ou une loi s'appliquant à un nombre illimité de cas particuliers. Du point de vue positiviste, l'expérience est largement dépassée par suite de cette transformation. Par ailleurs, si un fait général de cette nature est une condition suffisante de positivité, il faut dire que la connaissance positive n'a plus de limites: on devra l'étendre même aux principes les plus abstraits et les plus universels, comme ceux d'identité et de contradiction, attendu qu'ils ne sont rien autre, dans

leur fond, que des faits très généraux. Pour être conséquents avec eux-mêmes, les positivistes purs devraient déclarer ouvertement que la première et plus essentielle condition de positivité consiste à ne pas faire abstraction du fait de l'existence. Cette attitude se comprendrait, mais prétendre que l'expérience transformée, qu'une proposition dérivée directement ou indirectement de l'ordre sensible donnent pleine satisfaction à la science positive comme telle, c'est vouloir caractériser cette dernière par un trait commun à toutes les sciences : c'est abandonner soi-même explicitement la thèse qu'on se propose d'établir. D'autre part, si l'on veut s'enfermer résolument dans les limites des existences particulières, il faudra renoncer à faire de la science proprement dite, à moins qu'on ne se résigne à s'infliger un démenti à soi-même et à son principe, pour ainsi dire à chaque pas. Ainsi, de quelque manière qu'on les envisage, la science et surtout la philosophie positives ne vivent que de contradictions.

C'est le sort inévitable de tous ceux qui combattent la philosophie, soit qu'ils se placent, pour cela, sur son terrain, soit qu'ils s'efforcent d'établir l'autonomie complète, la maîtrise absolue et universelle de l'expérience, souvent prise par eux dans un sens matérialiste. A vrai dire, l'erreur de ces derniers est de croire qu'une science particulière peut faire la preuve de ses principes propres. Or, une telle démonstration n'est pas son affaire. *Manifestum est,* dit avec raison saint Thomas, *quod non est uniuscujusque scientiæ demonstrare principia sua propria* (1). Par principes, il faut entendre ici les élé-

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, q. xvii.

ments générateurs d'une science, au nombre desquels on doit placer non seulement son objet, mais encore les premiers jugements qu'il suggère de lui-même, sans aucune recherche scientifique. Ainsi, pour les mathématiques, ces principes seront la quantité abstraite et les axiomes qui représentent les notions qu'on acquiert de cette quantité naturellement, c'est-à-dire à première vue. On comprend, sans peine, qu'il n'appartient pas au mathématicien comme tel de démontrer l'origine et la réalité de ces données constitutives, comme serait, par exemple, de faire la théorie de l'abstraction ou de déterminer la valeur et la portée des axiomes géométriques. Cela, c'est précisément l'objet et le rôle de la philosophie et, en particulier, de la métaphysique. Il n'appartient pas davantage au physicien de prouver l'existence du monde extérieur ou les fondements et la légitimité de l'induction. Une science particulière ne peut se dépasser; elle ne peut, sans cesser d'être elle-même, c'est-à-dire sans faire appel à des principes communs à toutes les sciences, sans empiéter, en un mot, sur le terrain propre de la philosophie. Ce travers regrettable et cause de tant d'erreurs et de confusions n'en est pas moins habituel à la plupart des savants de nos jours (1). Ils ne résistent guère à la tentation de raisonner sur les éléments générateurs et sur les assises profondes de *leur* science, autrement dit à la tentation de faire de la philosophie; mais ce qui les distingue des vrais philosophes, c'est qu'ils en font à l'occasion d'autre chose, sans l'avoir étudiée et même sans vouloir en convenir. Nous ajouterons

(1) On trouve même ce besoin de philosopher à l'état lancinant chez quelques-uns d'entre eux, comme F. Le Dantec, Gustave Le Bon et plusieurs autres.

qu'ils en font avec une grande inconscience des difficultés et une candeur de novice.

Il faut voir avec quelle facilité ils tranchent, en quelques mots, les questions les plus graves. Ainsi, ils diront en passant, comme une chose qui va de soi : la liberté est incompatible avec le principe de causalité. Une autre fois, ce sont les rapports du concret et de l'abstrait ou les problèmes si importants de la connaissance, qui sont présentés et résolus incidemment. On formulera, par exemple, ce jugement sommaire : les discussions sur les universaux sont stériles : l'expression « l'homme » signifie simplement tous les hommes. Il arrive aussi que ces mêmes savants croient faire de véritables découvertes dans le monde des idées générales et des questions philosophiques où ils s'aventurent par hasard : ils s'imaginent facilement tomber sur des objections nouvelles contre telle ou telle doctrine reçue. En réalité, elles ne sont nouvelles que pour eux. Elles se trouvent tout au long exposées et réfutées chez des auteurs d'une vénérable antiquité. En résumé, la critique ou la négation de la philosophie, qu'elle se produise au nom de principes rationnels ou au nom du droit souverain et exclusif de l'expérience pure, implique une contradiction manifeste. C'est là une thèse qu'on abandonne par la démonstration même qu'on veut en faire. Ensuite, les sciences particulières, sans en excepter les plus positives, loin de fournir des armes contre la métaphysique et la philosophie, en fournissent plutôt les éléments par les nombreuses questions qui se posent à leur sujet, et auxquelles il ne leur appartient pas de répondre. On prête la pensée suivante à Carlyle : Allez assez profond, il y a de la musique partout.

Combien il est plus vrai encore de dire : Allez assez profond, il y a de la philosophie partout.

Après ces considérations sur la portée générale de la critique négative qu'on fait de la philosophie au nom de la science positive, il ne sera pas inutile de relever maintenant quelques appréciations, préjugés ou reproches en particulier. Nous n'avons, pour cela, qu'à nous reporter aux citations faites plus haut et aux propositions dans lesquelles nous avons résumé les doctrines qu'un certain empirisme oppose à la philosophie. Nous avons entendu des savants très graves comparer la philosophie à un poème ou une rêverie quelconque, et déclarer que la métaphysique est une prosopopée dont on est dupe. Cette exécution sommaire de choses qui ont tenu une si grande place dans les préoccupations des plus nobles esprits et dans l'histoire de la civilisation ne peut que choquer vivement un lecteur sérieux. On peut dire sans rien exagérer qu'elle est suspecte *a priori* de légèreté, de suffisance et de pauvreté d'information. Nous ajouterons même qu'elle ne semble possible qu'à des savants qui prennent les limites de leur spécialité pour des points d'arrêt de la pensée. En tout cas, il n'est pas téméraire de supposer que les auteurs de pareils jugements n'ont jamais jeté le moindre coup d'œil sur la métaphysique d'Aristote, ni sur les commentaires autorisés qui en ont été faits par de vigoureux et profonds penseurs. S'ils l'avaient fait, ils n'auraient certainement pas eu l'idée baroque de voir une figure de rhétorique ou une affaire de poésie et de sentiment dans la métaphysique. Ils y auraient vu tout le contraire, à savoir que la métaphysique possède un objet distinct et nettement défini.

D'une manière générale, la science a pour fonction

essentielle de connaître ce qui est. Mais les aspects du réel étant multiples, ils ne peuvent être envisagés tous par une seule et même science. Aussi voyons-nous que chaque portion de la réalité a donné lieu à une science particulière. La métaphysique, elle, étudie l'être comme tel : θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν (1), l'être dans toute la profondeur du mot. C'est là son terrain propre, son objet formel et immédiat. Elle ne se confond avec aucune des sciences particulières : ces dernières ne s'attachent qu'à une partie de l'être, εν μέρει επιστήμαι. Pour la philosophie première, elle examine l'être *universellement* et ses attributs essentiels. L'être ainsi considéré fournit la matière de propositions évidentes par elles-mêmes, nécessaires et universelles comme les principes d'identité et de contradiction. Elles sont les premières assises et la règle suprême de toutes nos acquisitions ultérieures : elles constituent en quelque sorte le cadre dans lequel s'inscrivent et se détachent les sciences particulières, l'étendue dans laquelle elles se meuvent. Il faut les regarder comme les lois les plus générales de l'être qui sont présentes à toutes les vérités particulières, comme le fondement l'est à toutes les superstructures, à tous les développements de l'édifice. De même qu'on ne peut concevoir une nature existante en dehors de l'être, de même une science qui ne se rattacherait pas, en dernière analyse, à la métaphysique n'aurait aucun sens. Ce n'est que par suite d'une illusion grossière ou d'une vue très superficielle des choses de la pensée qu'on pourrait croire que cette science se soutient elle-même.

Il n'est pas difficile de comprendre que les vérités

(1) *Métaphys.*, l. IV, VI, I.

particulières ne sont que déterminations successives des axiomes métaphysiques. L'être, il est vrai, n'est pas étranger à ces déterminations ni aux différences quelles qu'elles soient, qui peuvent se présenter : il les informe et les pénètre toutes, même les plus légères. Celles-ci ne s'ajoutent pas à l'être comme l'espèce au genre, c'est-à-dire comme un élément nouveau, mais comme un mode d'être qui n'est pas explicitement énoncé dans la notion transcendantale : *talis additio non potest esse nisi rationis tantum, cum nullam rem importet quæ non sit ens, licet aliquid dicat quod ens non dicit* (1). C'est l'affaire du savant spécialisé que de s'occuper de ces caractères particuliers et différentiels des choses et des faits : ainsi, le mathématicien n'envisage qu'un mode de l'être, qu'un attribut du réel, la quantité : *ens quantum.* Mais c'est l'affaire du philosophe que de s'occuper des objets et principes communs à tous les êtres et à toutes les sciences. Il n'est rien autre qu'un spécialiste des plus hautes et des plus vastes généralités : un spécialiste de l'être et de tout ce qui rentre dans la nature de l'être comme tel, c'est-à-dire de ses attributs essentiels, ce qui n'est point le cas des individus, ni des espèces, ni des genres, ni rien de ce qui rappelle le mode d'être matériel : Θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ'αὐτό (2). Mais, dira-t-on, l'être considéré à ce degré d'abstraction est une forme vide; il ne représente rien, ne conduit à rien. On le voit : c'est toujours la même difficulté, provenant toujours de cette même idée que l'abstraction dévore l'objet de la pensée, surtout l'objet fourni

(1) *Opusc. philosoph. De natura generis*, c. II.
(2) Arist., *Métaphys.*, l. I, c. IV.

par l'expérience, qu'elle coupe le lien entre la science et la réalité, au lieu de le resserrer conformément à la tendance bien connue de la science moderne. Or, l'abstraction ne dévore rien du tout, pas plus la quantité et le nombre en mathématiques que l'être en métaphysique. Le travail d'élimination qu'elle accomplit porte sur le contingent et le particulier; mais il retient la nature commune à tous les individus d'une même espèce; il saisit le général dans les phénomènes qui l'individualisent. En un mot, il conduit l'expérience à ce qui en est le véritable but, c'est-à-dire l'universel.

Ainsi, l'abstraction, au lieu d'absorber et de détruire les matériaux de la science, en dégage et en retient l'essentiel. Par contre, ce qui est absolument incompréhensible, c'est la pensée sans contenu; la pensée après l'abstraction totale, l'élimination de tout, qui serait la caractéristique de la philosophie première, au dire de nos savants. Non, l'être, même vide de toute détermination individuelle, spécifique et concrète, n'est pas un pur mot. Avec son cortège d'axiomes, il est le fondement inébranlable de toute la connaissance humaine. Sous le rapport de la science pure envisagée dans sa plus haute expression, il n'est pas d'objet d'étude plus lumineux et plus fécond; car les données de la métaphysique ainsi comprise, qu'elles soient immédiates ou inférées, traduisent les lois les plus universelles de l'être; elles apparaissent comme une mesure invariable dans la perpétuelle mobilité des choses sensibles et individuelles, comme un aspect supérieur et nécessaire des cas particuliers, des réalités changeantes. Sans doute, elles n'en expriment que le contour et comme les lois limites : sans doute, elles demandent

à être *remplies* par une matière concrète. Mais cela ne diminue en rien leur valeur intrinsèque ni l'importance de leur rôle. Privé de leur secours, le savant se trouve sans guide, sans boussole, nous voulons dire sans aucun principe directeur; il est même incapable de fournir une *explication* satisfaisante pour l'esprit, des phénomènes qu'il étudie. Car l'esprit n'est vraiment satisfait que par la connaissance de la loi nécessaire et universelle.

Il nous suffit d'avoir rappelé ces quelques notions pour montrer combien sont vaines les condamnations portées par les scientistes contemporains contre la métaphysique traditionnelle. Ils s'en font une idée fausse, ils en ignorent jusqu'à l'objet véritable. On peut justement leur faire, au sujet de la métaphysique, la recommandation que Pascal adressait aux incrédules concernant la religion : Avant de la combattre, apprenez donc à la connaître. Nous ne leur reprochons pas précisément de ne pas adopter les doctrines des grands maîtres de la philosophie médiévale : ce que nous leur reprochons, ce que nous jugeons intolérable et antiscientifique chez eux, c'est l'ignorance dont ils font preuve à cet égard; ignorance qui se rencontre même chez ceux qui sont le plus férus d'érudition. Cette incuriosité témoigne d'un mépris évident. Plusieurs d'entre eux donnent nettement l'impression qu'ils ne savent de la scolastique, que ce qu'ils en ont appris dans Rabelais ou Molière. Cela ne les empêche pas de formuler à toute occasion contre elle les critiques et les accusations les plus graves. Nous ne relèverons ici que celles qui se rapportent aux questions que nous traitons dans ce chapitre. Le cliché le plus ordinaire et le plus obligatoire est, sans aucun doute, celui qui a trait au « verbalisme »

et à « l'entitéisme » des scolastiques. Si les auteurs que nous avons en vue parlent d'abstraction, ils se croient tenus d'ajouter aussitôt :

J'insiste sur ce que le mot « abstractif » n'a rien de comparable, ici, à l'abstraction *scolastique* et *verbale*. C'est une abstraction concrète en ce sens qu'elle décompose une réalité donnée en ses éléments (1).

Nous avons vu que l'abstraction ne se borne pas à isoler des propriétés que l'expérience nous montre réunies dans un même objet; elle fait plus que cela, elle généralise les rapports et les caractères individuels. C'est même là son œuvre essentielle.

Un autre parlera dans la même circonstance « de l'idole antique, de l'abstraction grossière des époques d'ignorance », ou bien encore il dira dans un autre passage :

Les abstractions considérées comme autant d'éléments constitutifs des choses sont d'abord de simples hypothèses. Contrôlées, vérifiées, elles deviennent la matière même ou l'objet du savoir réel ; mais restées non vérifiées, ou confrontées aux faits avec hâte et d'une façon incomplète, elles forment la flore immense des entités verbales, des termes généraux vagues, des suppositions paresseuses, des hypothèses prématurément changées en dogmes qui encombrent les sciences commençantes et empiriques (et les ontologies théologiques et métaphysiques répondant si bien à l'idée qu'on doit se faire d'une philosophie non constituée) (2).

L'auteur oublie qu'il existe des abstractions qui n'ont absolument rien d'hypothétique : celles, par

(1) A. Rey, *la Philosophie moderne*, c. II, p. 85.

(2) E. de Roberty, *les Concepts de la raison et les lois de l'univers* c. II, p. 18.

exemple, qui nous mettent en possession des premiers principes, qu'ils soient communs à toutes les sciences ou propres à une science particulière, comme les axiomes géométriques. Dans ce cas, c'est un fait que nous n'attendons nullement les témoignages répétés de l'expérience pour généraliser ni pour donner notre adhésion ferme et entière à ces mêmes principes. Il n'y a donc pas lieu à contrôle ni à vérification expérimentale. Et il en est ainsi même pour les conclusions des sciences purement rationnelles comme les mathématiques. Par ailleurs, nous ne voulons pas nier que les abstractions complexes des sciences naturelles, pour être valables, ne doivent être précédées de longues recherches et sérieusement confrontées avec les faits. Mais c'est un grave abus que d'étendre à toute pensée les conditions d'un savoir particulier et spécialisé. Les auteurs même les plus modérés et les plus réfléchis ne sont pas exempts de la légèreté que nous signalons et déplorons ici, dans leurs jugements portés sur la scolastique.

Détachées du groupe dont elles faisaient partie et généralisées, dit l'un d'eux, les qualités abstraites n'ont qu'une existence nominale ; les réaliser, c'est les douer d'une existence objective, c'est affirmer que chacune d'elles a en soi une réalité supérieure à ses manifestations phénoménales et indépendantes de toutes les autres qualités qui l'accompagnent dans la représentation sensible ; c'est, par conséquent, créer de toutes pièces, au delà de ce qui apparaît, un être qui, sans apparaître jamais lui-même, est partout et toujours le support invisible de ce que nous voyons. Ainsi faisaient les scolastiques (1).

Il n'est pas nécessaire d'avoir beaucoup fréquenté l'Ecole pour savoir que ces critiques ne sont nulle-

(1) E. Liard, *la Science positive et la métaphysique*, c. iv, p. 45.

ment fondées. On ne trouverait pas, même chez les scolastiques décadents de la seconde moitié du xve siècle, un seul auteur auquel elles pourraient justement s'appliquer. C'est que tous ils faisaient une distinction capitale, bien méconnue des savants modernes : une distinction sans laquelle tout n'est que confusion, équivoque, paralogisme dans les traités de philosophie positive et scientifique. Ils distinguaient donc deux ordres de vérités : des vérités idéales ou de raison qui expriment le rapport ou l'enchaînement nécessaire des idées, abstraction faite de *l'existence* actuelle des objets que ces idées représentent. C'est ce qui se vérifie dans les mathématiques et même dans toutes les sciences rationnelles. Ensuite : des vérités positives ou d'expérience dont le caractère essentiel est de se placer sur le terrain des existences, de n'exprimer que les faits du monde réel. Ils estimaient avec raison que la première condition de positivité est de ne pas abstraire de l'existence. Mais, tout en reconnaissant à l'ordre idéal une valeur objective, ils n'ont jamais enseigné qu'il fût capable par lui-même de nous donner la connaissance de la réalité, ni qu'il nous autorisât à produire la moindre affirmation sur le terrain des existences. Il est indispensable pour cela qu'il soit combiné avec une donnée expérimentale. Il est assez évident qu'on ne saurait accuser de réaliser des abstractions ceux qui professent cette doctrine. N'est-elle pas la répudiation raisonnée et systématique d'un tel abus? Les savants modernes ont une conception beaucoup moins nette et moins juste des rapports du concret et de l'abstrait. Au fond, quel est le grand reproche qu'ils adressent à l'abstraction, sinon celui de n'être pas *réalisable?* C'est à cela que se ramènent leurs

objections et leurs difficultés sur ce point et, souvent même, toute leur théorie de la connaissance. Nous disons, nous, que l'abstrait et le concret expriment l'un et l'autre quelque chose de réel; mais, qu'on ne l'oublie pas, ils l'expriment d'une manière différente. Toute la question est de savoir si cette différence de modalité ou de forme fait tort au contenu réel, et l'absorbe en le faisant disparaître et s'évanouir.

Nous avons vu déjà et nous verrons plus clairement encore qu'il n'en est rien. Contentons-nous de rappeler, pour le moment, qu'il n'est pas nécessaire à la vérité de la connaissance que le concept soit le pendant de la réalité et quant au contenu et quant au mode d'être. Une telle exigence est la négation de toute connaissance humaine : une fois admise, elle devient une source d'obscurités et de contradictions inextricables, elle ne laisse d'autre issue que le subjectivisme pur. Le lieu commun sur les abstractions réalisées par les scolastiques auquel nos savants ont régulièrement recours pourrait donc être abandonné par eux dans l'intérêt de la vérité et de la justice, et nous ajouterons, dans l'intérêt du bon goût, étant donné qu'il se présente avec tous les caractères d'un mensonge conventionnel. Maintenant, que les scolastiques, dans les questions qui se rattachent aux sciences naturelles, n'aient pas suffisamment pris pied sur les faits et les réalités concrètes, nous l'accordons volontiers; mais ce n'est pas faute d'avoir établi les droits primordiaux de la méthode expérimentale en pareille matière. Ces droits, ils les ont proclamés aussi clairement que Bacon ou Descartes. S'il leur est arrivé parfois de les méconnaître pratiquement, ce n'est certainement pas pour avoir conféré l'existence à des entités métaphysiques ou attribué la vie réelle à des abstractions

vides : cela tient à des causes qu'il n'y a pas lieu d'exposer ici. En tout cas, il n'y a rien à retenir des appréciations suivantes de C. Bernard.

Le métaphysicien, le scolastique et l'expérimentateur procèdent tous par une idée *a priori*. La différence consiste en ce que le scolastique impose son idée comme une vérité absolue qu'il a trouvée et dont il déduit ensuite par la logique seule toutes les conséquences. L'expérimentateur, plus modeste, pose, au contraire, son idée comme une interprétation anticipée de la nature, plus ou moins probable, dont il déduit logiquement les conséquences qu'il confronte à chaque instant avec la réalité, au moyen de l'expérience (1).

L'opposition que l'illustre physiologiste établit ici entre l'expérimentateur et le scolastique n'a aucun fondement ni dans l'histoire ni dans les doctrines de l'Ecole. Elle répond à l'opinion courante sur cette dernière, mais opinion toute factice et très superficielle. L'auteur aurait tout aussi bien pu opposer l'expérimentateur au mathématicien. Celui-ci, en effet, part visiblement de principes qu'il prend, avec raison, pour des vérités absolues et dont il déduit par la logique seule toutes les conséquences : principes et conséquences qui n'attendent nullement le contrôle de l'expérience pour emporter toute l'adhésion de notre esprit, ainsi que notre savant le reconnaît formellement lui-même dans un passage que nous avons cité plus haut. Mais il oublie ici qu'il y a autre chose que l'idée expérimentale proprement dite. Il y a des notions, des principes obtenus par une généralisation ou une inférence immédiate : ce sont les notions trans-

(1) C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, c. II, p. 46.

cendantales, les principes premiers, qu'ils soient, nous l'avons dit, communs à toutes les sciences ou propres à une science particulière. Dans ce cas, il n'y a pas de raisonnement expérimental ni même de raisonnement quelconque, on passe d'emblée, et avec l'assurance la plus entière, à une proposition universelle, par la simple comparaison et même juxtaposition des deux termes. Dans ces conditions, « il serait absurde de chercher à prouver ce qui est vrai absolument pour l'esprit et ce qu'il ne pourrait concevoir autrement », dit avec raison notre auteur lui-même.

Il résulte des textes et des jugements que nous venons de rapporter que les savants critiquent et combattent une scolastique et une métaphysique imaginaires. On demeure stupéfait en voyant quelles opinions grossières et absurdes ils n'hésitent pas à porter au compte des penseurs les plus profonds de l'antiquité et du moyen âge. Ce qui perce dans tout cela, c'est le mépris du passé, mépris qui a naturellement pour contre-partie la religion et même la superstition de la science moderne. Cependant, un esprit non prévenu ne peut nier l'anarchie profonde de la pensée contemporaine, l'absence de toute explication rationnelle et vraiment satisfaisante dans la science positive, sans parler de son peu d'influence moralisatrice sur les individus ou sur les sociétés. Ce n'est pas en élevant à l'absolu les procédés d'un obscur empirisme qu'on pourra remédier à ces maux et combler ces lacunes. On ne fera, au contraire, que les aggraver, parce que l'unité de mesure, la règle ou le critérium suprême qu'on se crée de la sorte conduisent aux plus graves erreurs par la mutilation de l'esprit humain. La raison en est que cette mesure et cette règle ne possédant aucune universalité vraie ne

peuvent constituer un moyen d'appréciation pour toutes les matières et pour tous les cas. C'est ce qu'oublient les scientistes lorsqu'ils regardent les méthodes des sciences naturelles comme les seules valables pour n'importe quel ordre de connaissances; lorsqu'ils affirment que le déterminisme le plus rigoureux gouverne les actions humaines aussi bien que les réactions physico-chimiques; lorsqu'ils attribuent, pour tout dire, en un mot, à leur spécialité et aux principes particuliers qui la régissent une portée nécessaire et universelle qui ne peut convenir qu'à la philosophie première et à ses axiomes. Il est curieux, non moins que désolant, de les voir tout soumettre à leur juridiction et s'exagérer l'importance et l'étendue de leur méthode de recherche et de ses résultats. En voici quelques exemples. Après une étude des théories de l'évolution, on ajoutera comme une chose toute simple :

Nous trouvons en germe, chez lui (Lamarck), la négation du libre arbitre et l'idée de l'irresponsabilité personnelle de l'homme, produit de son milieu. C'était pour lui la conclusion naturelle de son système transformiste. Mais les hommes de son temps n'étaient pas mûrs pour adopter sa conception transformiste, encore moins pouvaient-ils en tirer toutes ces conclusions. C'est, encore une fois, à Darwin, à l'agitation générale des esprits, au travail profond de la pensée provoqué par son œuvre, qu'il faut attribuer l'origine et les progrès rapides de ces idées nouvelles (1).

Voilà ce qu'on fait dire à un système dont on attend encore une preuve d'observation directe, et cette preuve, ce ne sont pas les raisonnements par

(1) Y. Delage et M. Goldsmith, *les Théories de l'évolution*. Conclusion, p. 349.

analogie, si nombreux et si ingénieux qu'ils soient, qui la remplaceront. Les paroles que nous venons de rapporter sont d'autant plus surprenantes que c'est leur auteur lui-même qui écrit :

Que les espèces soient nées les unes des autres, ce n'est pas seulement une déduction qui s'appuie sur des faits, car les faits peuvent être contestés et surtout interprétés de façon différente, mais une notion qui s'impose à notre esprit, comme la seule acceptable dès le moment que nous avons abandonné la théorie de la création surnaturelle (1).

On voit par là ce qu'il y a au fond de certaines conclusions, et non des moins retentissantes, de la science positive. S'il voulait être conséquent avec lui-même, l'empirisme devrait réduire l'esprit à un rôle purement passif. Or, nous constatons, au contraire, que ses tenants les plus convaincus multiplient les emprunts à la philosophie et s'aventurent même fréquemment sur le terrain théologique. On dirait qu'il suffit de prôner exclusivement la méthode expérimentale pour pouvoir se livrer à toutes sortes de fantaisies. Si les savants dont nous parlons ont abandonné la « théorie de la création », ce n'est certainement pas après avoir creusé bien profondément cette question capitale, ni même après s'être bien pénétrés du sens de l'enseignement catholique sur ce point. L'idée courante parmi eux que le transformisme permet de se passer de la création le prouve bien clairement. Cette idée plutôt inattendue était chère à une femme savante fanatique du darwinisme (2). Mais on n'aurait jamais cru qu'elle pût être

(1) Y. Delage et M. Goldsmith, *les Théories de l'évolution*, Introduct., p. 4.
(2) Clem. Royer.

reprise et adoptée par les sommités de la science contemporaine. C'est pourtant ce que nous voyons. « Les théories concernant la création, dit G. Le Bon, se trouvèrent ruinées quand l'observation enseigna que les êtres actuels dérivent d'espèces antérieures par l'accumulation de toutes les modifications héréditaires. » (1) Et dans un autre passage, après avoir rappelé l'action considérable de Kant sur la philosophie européenne, il ajoute : « Seules, certaines théories scientifiques, comme le transformisme, qui montrait la possibilité d'éliminer l'idée de création de l'histoire du monde et d'en bannir la finalité, eurent une répercussion plus étendue. » (2) Un autre représentant de la science la plus positive dit également : « En dehors du transformisme intégral, il n'y a point d'autre explication des êtres vivants qu'une création, et avec la doctrine de la création toutes les hypothèses sur la valeur des idées deviennent possibles. » (3) Ceux qui parlent de la sorte ne donnent nullement l'impression d'avoir jamais compris que la création est la production d'une chose sans matière préexistante (*ex nihilo sui et subjecti*). Autrement, comment pourraient-ils avoir seulement la pensée de lui opposer le transformisme ? Et comment pourraient-ils soutenir que ce dernier résout le problème de l'origine première des choses, au même titre que la création ? Ce problème subsiste tout entier aussi bien pour une parcelle que pour une grande quantité de matière, aussi bien pour l'embryon que pour l'être achevé. C'est être victime d'une illusion grossière que de croire avoir suffisamment expliqué une chose, en

(1) G. Le Bon, *la Vie des vérités*, c. IV, p. 220.
(2) *Ibid.*, c. IV, p. 225.
(3) P. Delbet, *la Science et la réalité*, p. 100.

la réduisant à une forme originelle rudimentaire ou à une quantité infinitésimale. Ce procédé, par lui-même, ne résout rien, n'explique rien. Bien plus, dans le cas présent, on peut dire que la question de la création s'impose, d'autant plus qu'on se trouve en présence d'un être dont l'imperfection et la contingence sont plus manifestes. Il n'y a dans tout ceci, d'un côté, qu'ignorance de la vérité catholique; de l'autre, qu'exagération de la valeur et de la portée d'un système qui n'a jamais reçu de l'expérience aucune confirmation directe. Cela est si vrai qu'un savant italien a pu récemment soutenir la théorie de l'*involution* (1) sans trop choquer la vraisemblance et surtout sans contredire des faits patents. Nouvelle preuve de l'importance primordiale et supérieure de l'interprétation des faits dans l'édification scientifique de la connaissance.

Par ailleurs, le transformisme évolutionniste serait bien mal inspiré de chercher à suppléer par le raisonnement au manque de preuves positives. Sur ce terrain, la faiblesse de sa thèse est encore plus manifeste que sur tout autre. On peut, en disposant les êtres vivants suivant une série qui va des plus simples et des plus rudimentaires jusqu'aux plus compliqués et aux plus parfaits en organisation, on peut satisfaire la sensibilité et l'imagination, mais la raison est beaucoup plus exigeante. Le passage d'une forme dans une autre spécifiquement différente n'a guère de sens pour elle : c'est une idée qui s'évanouit lorsqu'on la soumet au contrôle de l'analyse ou qu'on veut l'expliquer rationnellement. En tout cas, ce

(1) *Histoire de l'involution naturelle,* par le Dr H. Marconi, traduit de l'italien par Mme Ida Morj-Dupont.

n'est pas dans l'hypothèse elle-même de l'évolution que l'apparition d'une forme nouvelle trouve une explication satisfaisante. On sera bien étonné un jour de la prodigieuse fortune d'un système qui manque à ce point de preuves de fait et de raison. On sera bien obligé de recourir, pour y trouver une explication, à des causes qui n'ont rien à voir avec la science. Ne venons-nous pas d'entendre des savants authentiques déclarer que « la possibilité d'éliminer la création de l'histoire du monde » n'a pas été étrangère à un tel succès? Il est certain que la loi de constance dans la nature brillerait du plus vif éclat, si l'on avait fait pour elle la moitié seulement des travaux, des recherches et des raisonnements qui ont été faits pour lancer et soutenir l'idée d'évolution. Les patientes et minutieuses observations de J.-H. Fabre ont démontré que l'instinct fonctionne automatiquement et sans se modifier jamais par l'expérience. Il est, dès l'origine, ce qu'il sera toujours. C'est ce qu'enseigne saint Thomas lui-même par ces mots qui reviennent si souvent dans sa philosophie : *natura ad unum determinatur* (1).

Mais revenons à notre sujet qui est de dénoncer l'abus qui consiste, pour beaucoup de savants, à généraliser leur point de vue particulier et à se croire ainsi en droit de juger de toutes choses, même de celles qui sont le plus éloignées de l'objet de leur science. Nous en avons encore un exemple dans la légèreté peu philosophique avec laquelle ils parlent du miracle.

Personne ne croit plus, dit l'un d'eux, que les phénomènes soient absolument fantaisistes, mais nombreux

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, I-II, q. IX, a. 5.

sont ceux qui pensent encore que les événements peuvent déroger au principe de causalité. Ils croient aux miracles. Tous les Mahdis commencent par persuader à leurs adeptes qu'ils sont invulnérables. C'est un bon moyen d'en recruter et de leur faire mépriser le danger (1).

Dans un autre passage, le même auteur complète sa pensée par les réflexions suivantes :

Avec le polythéisme, les hommes pouvaient être au moins sûrs de quelque chose..... Avec le monothéisme, cette garantie disparaît, le Dieu unique est absolument libre. Il lui plaît que les choses soient ainsi aujourd'hui; il peut lui plaire qu'elles soient autrement demain. Le monothéisme n'est point favorable au développement de l'esprit scientifique. D'ailleurs, la sensibilité a joué, dans sa genèse, un bien plus grand rôle que la raison (2).

Je crois qu'il serait difficile de trouver un échantillon plus caractéristique de ce qu'on est convenu d'appeler philosophie naturelle ou scientifique, et qui serait bien dénommée : philosophie de la compétence universelle basée sur des études très spéciales. Puisque certains auteurs, à propos et hors de propos, tiennent à soulever la question du miracle, ils devraient au moins se procurer une notion exacte de ce dernier. Or, on voit qu'elle leur fait totalement défaut. Ce n'est pas le lieu de l'exposer longuement ici, nous rappellerons seulement que le miracle, d'après saint Thomas, « est un fait produit par Dieu en dehors de l'ordre établi et communément observé parmi les êtres » : *Quod fit divinitus præter ordinem statutum et communiter servatum in rebus* (3). Il n'y a rien là de contradic-

(1) P. Delbet, *la Science et la réalité*, l. III, c. I.
(2) *Ibid.*, l. I, c. IX.
(3) *Sum. contra Gentes*, l. III, c. CI.

toire au principe de causalité, comme plusieurs se l'imaginent trop facilement. Ce principe est formulé ainsi par les savants et les philosophes les plus autorisés : tout ce qui commence d'exister, tout ce qui arrive a une cause; or, qui ne voit que le fait miraculeux rentre totalement dans cette définition ? Il serait vraiment trop paradoxal de l'en exclure, parce qu'il se rattache directement à la cause première. Bien plus, il ne viole même pas la loi particulière en dehors de laquelle il se produit. Il la laisse subsister tout entière, excepté dans le cas individuel qui le concerne. Cette exception ne fait que confirmer la règle, selon un adage bien connu. Le sentiment de J.-J. Rousseau sur la possibilité du miracle a été bien souvent rappelé. Nos savants pourraient encore le méditer avec profit.

Dieu, dit-il, peut-il faire des miracles, c'est-à-dire peut-il déroger aux lois qu'il a établies ? Cette question sérieusement faite serait impie si elle n'était absurde. Ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement que de le punir : il suffirait de l'enfermer; mais aussi quel homme a jamais douté que Dieu pût faire des miracles (1).

De fait, on ne peut en douter qu'en se faisant une idée absolument fausse du miracle, qu'en se le représentant tout d'abord comme une action contradictoire. Quant à l'opinion d'après laquelle le monothéisme serait la négation des causes naturelles ou une perpétuelle menace d'arbitraire et d'instabilité dans la production des phénomènes, elle témoigne d'une grande ignorance de la théodicée traditionnelle. L'existence

(1) *3e lettre de la Montagne.*

et même l'intervention d'une cause première n'enlèvent rien, est-il besoin de le dire, à l'activité ni à l'efficacité des causes secondes : elle en est, au contraire, la garantie la plus sûre, l'explication la plus radicale. L'action divine ne saurait porter préjudice à ce qu'elle a pour but de créer et d'établir. Il est contradictoire de voir en elle la négation ou une diminution quelconque des énergies particulières. La cause, dans ce cas, se ferait échec ou obstacle à elle-même : *sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert Deus quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint volentariæ, sed potius « hoc in eis facit »* (1). Dans un autre endroit, saint Thomas exprime avec plus de profondeur encore la même doctrine : « Il faut concevoir, dit-il, la volonté divine comme extérieure et supérieure à tout l'ensemble des choses, comme une cause produisant tout l'être avec toutes ses différences et toutes ses modalités : *divina voluntas est intelligenda ut extra ordinem entium existens velut causa quædam profundens totum ens et omnes ejus differentias.* » (2) Ceci, on en conviendra, nous mène loin de l'idée « du double » familière à l'enfance de l'humanité. La crainte de voir la constance des rapports entre les phénomènes bouleversée à chaque instant par l'intervention divine est tout aussi fausse et chimérique. Le miracle, nous l'avons dit, n'a pas de portée ni d'influence générale : car il lui convient par définition d'être un fait insolite et exceptionnel. Dans ces conditions, comment pourrait-il troubler l'ordre établi ? Ceux qui professent que les lois scien-

(1) *Sum. theol.*, I, q. LXXXIII, a. I.
(2) *Peri Hermeneias*, l. I, c. IX, lect. XIV.

tifiques sont le plus souvent incomplètes et approximatives, que leur rigidité n'est pas absolue, qu'elles permettent un certain flottement, devraient, semble-t-il, se montrer moins réfractaires que d'autres à l'idée du miracle.

Au surplus, leur grand tort est de parler de choses qu'ils ne connaissent pas. Il est moins irritant de voir un scolastique prouver par un syllogisme l'existence des quatre éléments ou l'incorruptibilité des corps célestes, qu'un savant de nos jours formuler, avec les seules lumières et les seuls moyens d'un savoir spécialisé, des jugements apodictiques sur le miracle, la création, la foi surnaturelle, la révélation, et même sur la métaphysique. C'est ainsi qu'on oppose la science à la religion : opposition qui est le fait du savant et non de la science. Nous disons : du savant, c'est-à-dire de ses ignorances, de ses lacunes, de ses opinions préconçues. On nous dit :

La science a été le trésor où sont toujours venus puiser les partisans d'une émancipation rationnelle de l'humanité. Ceux qui ne veulent croire que sur des preuves ne se sont déclarés satisfaits que par la science. Ils ont opposé dédaigneusement aux croyances les vérités scientifiques (1).

Mais, lorsqu'après avoir lu de telles déclarations, on cherche les faits avérés, les vérités scientifiques acquises et incontestables, qui militent contre les croyances, on ne trouve rien de semblable. Ce qu'on trouve le plus souvent, c'est l'interprétation d'un fait qui implique toute une philosophie, c'est une conclusion dont on fausse le sens ou exagère la portée,

(1) A. Rey, *la Philosophie moderne*, c. I, p. 34.

c'est enfin un enseignement religieux très mal compris. Sans aller plus loin, nous trouvons dans l'auteur que nous venons de citer une idée de la science et de son rôle qu'on ferait difficilement passer pour une donnée de l'expérience : elle est d'essence purement rationnelle et, par l'aversion qu'elle témoigne pour toute règle intellectuelle, peut conduire à toutes les fantaisies et à toutes les négations.

La science, dit-il, vit de liberté : la raison n'est autre chose, en somme, que le libre examen. Aussi science et raison sont-elles avant tout révolutionnaires, et la civilisation gréco-occidentale fondée sur elles a été et sera une civilisation de révoltés. La révolte a été jusqu'ici notre seul moyen de libération et la seule forme sous laquelle nous ayons pu connaître la liberté. J'entends la révolte spirituelle d'une raison maîtresse d'elle-même, et non la révolte brutale qui n'a été que la gangue — souvent utile, parfois nécessaire — du métal précieux qu'est la première (1).

Telle est la science qu'on oppose à la religion : la science qui a « ruiné traditions et dogmes ». Pour nous, elle n'est rien autre qu'une mauvaise philosophie : rien autre que la philosophie de ceux qui en font contrairement à tous leurs principes et à leurs continuelles déclarations de positivité absolue, c'est-à-dire après en avoir nié l'objet et l'existence. Au surplus, on se demande ce que peut bien signifier la liberté du savant dont on parle. Le savant comme tel n'en a aucune, pas même celle d'interprétation. Il ne lui appartient pas de modifier les lois de la nature, mais de les constater : il n'a ni choix ni restriction à faire. L'identité prétendue de la science et du libre examen n'a donc

(1) A. Rey, *la Philosophie moderne*, c. vi, p. 305.

pas de sens, à moins qu'on ne fasse consister le fond de la science dans l'affranchissement de toute autorité extérieure. Mais alors, il paraîtra bien étrange et bien peu philosophique de caractériser une chose par un élément qui lui est manifestement étranger ou extérieur. Ensuite, est-ce que la raison comme la science dont elle est l'instrument ne nous font pas une obligation de nous soumettre non seulement à l'autorité de l'évidence, mais encore à l'évidence de l'autorité? Qu'on nous dise ce qu'il y a d'antirationnel ou d'antiscientifique dans cette dernière soumission? Nous n'ignorons pas que les scientistes mentionnent souvent deux sources de vérités ; l'une rationnelle, l'autre affective et mystique. Ils font tout naturellement rentrer dans cette dernière catégorie l'ancienne philosophie et surtout la théologie. On ne s'en douterait guère en lisant la *Somme* de saint Thomas. C. Bernard lui-même commet cette erreur, bien qu'il ait parfois rejoint, dans ses considérations générales sur la science et la méthode, les doctrines aristotéliciennes et scolastiques.

L'esprit humain, dit-il, aux diverses périodes de son évolution, a passé successivement par le sentiment, la raison et l'expérience. D'abord, le sentiment seul s'imposant à la raison créa les vérités de foi, c'est-à-dire la théologie (1).

Rien ne nous fera mieux comprendre ce qu'il y a de factice dans cette division et de faux dans ce jugement que le commentaire que fait le P. Sertillanges de ce passage :

---

(1) C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, c. II, p. 47.

Qui ne voit combien cette affirmation est superficielle et hasardeuse : si, par théologie, on entendait les mythologies naturalistes du paganisme, passe!..... Mais, s'il s'agit du dogme chrétien et de la théologie chrétienne, je demande ce qui reste de cette affirmation systématique. La théologie ne fut jamais pour personne affaire de *sentiment :* elle représente le travail de la raison sur des données à vrai dire transcendantes en elles-mêmes, mais prudemment et raisonnablement acquises. La *révélation* qui est à la base de ces données est un fait, non un sentiment, et s'il est toujours permis à un philosophe du dehors d'en discuter la valeur avant de l'admettre, il ne l'est point d'en altérer le sens..... Ce n'est pas la science théologique qu'il faut mettre sous la rubrique sentiment, c'est la superstition et la religiosité vague des peuples. L'instinct religieux est en nous extrêmement profond et il n'est pas étonnant qu'il se mêle un peu à tout, quand la critique n'est pas là pour délimiter son domaine. Mais confondre ces déviations avec la théologie elle-même, c'est en méconnaître entièrement la nature et la portée (1).

Que trouvons-nous au fond de cet exclusivisme dont témoignent les appréciations et les doctrines des savants que nous venons de mentionner ? Nous trouvons cette affirmation ; il n'y a qu'une méthode, qu'une vérité scientifique : affirmation plutôt gratuite de leur part et qu'ils ne peuvent, nous l'avons vu, entreprendre de prouver sans renier leur attitude et leur principe. Cependant, bien qu'elle soit plutôt le résultat de leur volonté systématique que d'une démonstration quelconque, ils ne la considèrent pas moins comme le critérium suprême. C'est pourquoi ils n'hésitent pas à s'en servir en tout et

(1) Sertillanges, *Note sur le passage précité.*

partout, même en matière de croyances religieuses et d'enseignements théologiques, qu'ils ne connaissent, et c'est le moins qu'on puisse dire, que très superficiellement. L'abus devient alors, pour tout esprit non prévenu, manifeste et intolérable.

Pour en finir avec cet ordre d'idées, nous condenserons et résumerons en quelques brèves formules les principales assertions du scientisme qui se rapportent à son travail de généralisation de la méthode et du degré de connaissance propres aux sciences physico-chimiques. Tout d'abord, rien ne lui est plus ordinaire que de répéter sous les formes les plus variées : *l'expérience est la justification de toute proposition*. Pour bien se reconnaître dans le monde d'idées et de questions que soulève une affirmation de ce genre, il conviendrait, avant tout, de bien définir ce qu'on entend par *expérience*. C'est ce qu'on ne fait pas toujours, et ce manque de précision est une cause d'erreurs et de confusions regrettables. En matière scientifique, le mot expérience n'a qu'un sens possible : celui d'une connaissance acquise par une application exacte de la méthode expérimentale. Or, que tout jugement doctrinal soit le résultat de l'expérience ainsi comprise, on ne saurait l'admettre. Il ne s'agit pas ici de l'origine première de nos idées ni même des éléments incomplexes qui entrent dans une proposition. La connaissance de ces éléments dérive toujours, bien que plus ou moins prochainement, de notre perception du monde extérieur et sensible. Par ailleurs, on ne peut nier qu'ils ne soient que la matière éloignée d'une proposition. Ce qu'il y a de constitutif et de formel dans celle-ci, c'est la liaison entre les termes qu'elle rapproche : liaison exprimée par la copule *est*.

Toute la question est donc de savoir quelle est la raison de cet accord : il n'existe pas d'autre manière de justifier une proposition. Cette raison est-elle toujours et partout l'expérience? En d'autres termes, une proposition vraie est-elle nécessairement la conclusion d'un raisonnement expérimental ou le résultat d'une opération inductive? On ne saurait le soutenir sans se heurter à un fait de conscience des mieux établis. Ni les principes ni les conclusions des raisonnements sur la quantité abstraite en mathématiques, ou sur l'être abstrait en métaphysique, n'attendent une confirmation quelconque de l'expérience pour être acceptés avec une fermeté inébranlable par notre esprit. Et rien de plus naturel. Quel besoin de soumettre au contrôle expérimental une vérité parfaitement claire et s'imposant d'elle-même à notre assentiment? Ce besoin ne peut procéder que d'un esprit systématique jusqu'à ses dernières limites et, nous l'avons dit avec C. Bernard, jusqu'à la déraison. Sans doute, les jugements dont nous parlons sont dérivés de l'expérience en un sens très vrai. Ils le sont comme toutes nos idées même les plus abstraites. Mais cela ne nous autorise nullement à dire que l'expérience est la raison déterminante de l'adhésion que notre esprit leur donne. Un jugement qui porte sur un objet qui ne provient de l'expérience qu'indirectement et par abstraction ne peut pas avoir sa justification dans l'expérience : il ne le peut sans contradiction manifeste, c'est-à-dire sans que notre esprit sorte des conditions où il s'est placé lui-même par l'abstraction. Dans les limites de ces conditions, le jugement est l'expression d'un rapport nécessaire d'idées, complètement indépendant de l'existence de l'objet que ces idées représentent. Il en serait tout

autrement, si l'esprit restait enfermé dans le domaine des réalités concrètes, comme c'est le cas pour les sciences naturelles; car alors l'expérience devient vraiment la règle et la garantie de toutes les acquisitions des sciences de cette nature. Comment pourraient-elles se passer de l'observation et de l'expérience, alors qu'elles se cantonnent sur le terrain des existences? Mais il est abusif d'en conclure, comme on le fait, que l'expérience et la raison sont un seul et même terme.

Il ne l'est pas moins de dire : *la science est une comme le réel.* Cette assertion est chère au scientisme. Elle tend à établir que les méthodes des sciences naturelles sont seules valables pour toutes les questions, pour tous les problèmes, sans en excepter ceux de l'ordre moral ou intellectuel. On pose donc tout d'abord en principe que le réel est un. On voit bien qu'un tel principe trahit la préoccupation constante et bien connue de la philosophie scientiste, mais ce qu'on voit moins, c'est qu'il soit conforme à la nature des choses. A première vue, toute affirmation relative à l'unité du réel paraît comme une fantaisie paradoxale. La nature est *diverse infiniment.* Cependant on peut se demander si l'aspect de multiplicité et même de dispersion qu'elle présente n'est pas plus apparent que réel; si les divers ordres de phénomènes, au lieu d'être complètement isolés, ne sont pas reliés entre eux de quelque manière; si, en un mot, sous cette diversité et cet enchevêtrement extérieurs, il n'existe pas un principe d'unification. Tous les savants l'ont cru par là même qu'ils ont cru à la science. Car celle-ci implique l'idée de coordination. Son œuvre essentielle n'est-elle pas de nous faire passer du composé au simple, du particulier au général? en d'autres termes

de faire l'unité d'une multiplicité. Le tort d'un grand nombre de savants de nos jours n'est pas de s'être livrés à ce travail inséparable de la science; mais d'avoir voulu organiser toute l'expérience, synthétiser toutes nos connaissances sans recourir à d'autres facteurs, d'autres principes que les données empiriques. Leur philosophie apparaît comme un effort désespéré pour tout faire rentrer dans une seule et même forme, la forme d'une science particulière. C'est ainsi qu'ils diront: *Tout le réel s'explique mécaniquement. Il n'y a que du mouvement dans la nature. Le règne de la quantité est identique au règne du réel. Il n'est de science que du mesurable. Le déterminisme le plus absolu gouverne le monde, y compris les actions humaines.* Ces assertions et beaucoup d'autres semblables témoignent bien clairement du besoin de synthèse qui tourmente l'esprit humain. Mais il suffit de constater qu'elles sont le résultat de la généralisation systématique d'une valeur particulière pour les tenir comme suspectes d'erreur. C'est là un procédé qui n'a jamais rien donné de bon. Il suppose, le plus souvent, résolu ce qui est en question. Ainsi appliquer la méthode des sciences naturelles à l'étude du règne social ou de l'histoire, c'est sous-entendre une identité de matière dans les deux cas, ce qui est, pour le moins, contraire à toutes les apparences. Il serait donc plus rationnel et plus scientifique de prouver, tout d'abord, dans une thèse à part, qu'il n'y a aucune différence essentielle d'objet ou de donnée dans des études si hétérogènes au premier aspect. Sans vouloir entrer ici dans une discussion qui nous ferait sortir de notre sujet, nous ferons remarquer que l'explication mécanique appliquée à certains phénomènes, ceux de la vie et de l'esprit par exemple, n'explique absolument

rien : elle n'apporte à l'intelligence ni lumière, ni satisfaction, ni apaisement d'aucune sorte. Elle ne fait que souligner l'individualité irréductible des phénomènes qu'elle prétend expliquer et ramener l'un à l'autre.

On ne peut se défendre également de voir, du point de vue où nous nous plaçons, une équivalence purement verbale dans certaines réductions au quantitatif; car il existe plus d'une matière où ce procédé n'a aucune valeur explicative et où la quantité et l'inintelligibilité se confondent. Si une telle traduction de certains faits ne dit rien à l'esprit, c'est qu'elle est inadéquate, c'est qu'elle ne rend pas compte de tous les éléments qui servent à les former. Cette tare est inhérente à l'emploi indiscret des méthodes des sciences physico-chimiques ou des principes de la mécanique, dans l'étude des manifestations de la vie, surtout de la vie intellectuelle et morale. Il n'échappe même pas aux ignorants que le *quid proprium* de ces phénomènes ne se retrouve nullement dans les résultats obtenus par l'application exclusive de ces méthodes; ces résultats n'atteignent pas, et expliquent encore moins, tout ce que les phénomènes de cette sorte ont de réel. Ceux-ci possèdent des propriétés totalement différentes de celles qui appartiennent aux parties ou aux éléments dont on les dit composés. Car il est toujours vrai de dire avec saint Thomas : *omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium* (1). N'y aurait-il pas souvent une source d'erreurs et d'illusions pour la critique et même pour la science dans l'oubli de ce principe incontestable ?

---

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, q. III, a. 7.

On peut voir déjà par ces quelques réflexions l'invraisemblance de la théorie de l'unité de la science répondant à l'unité du réel. Ensuite lorsqu'il s'agit de la spécification des sciences, l'unité matérielle de l'objet n'est pas directement en cause; nous voulons dire qu'elle n'est pas le vrai fondement de la division des sciences. Ce fondement ne se trouve que dans l'objet considéré dans son rapport avec la puissance intellectuelle ou, en d'autres termes, considéré dans les différents degrés d'épuration qu'il subit pour entrer dans le domaine intellectuel, pour arriver au niveau de l'esprit. Le réel, en effet, il ne faut pas l'oublier, pris dans son individualité matérielle, concrète et périssable, n'est pour personne l'objet de la science. Dans cet état, il n'est pas immédiatement intelligible. Comment pourrait-il l'être, puisqu'il ne peut s'unir, sans l'intermédiaire d'une idée, à l'entendement qui doit le connaître? Personne n'a jamais cru ni soutenu qu'il pût remplir lui-même les fonctions de cette idée : ce qui est pourtant requis pour l'intelligibilité immédiate. Il en faut conclure que celle-ci n'appartient pas à la matière dont les propriétés s'opposent à celles de l'intelligible. Pour être comprise, elle doit nécessairement s'en rapprocher de quelque manière. Or, ce rapprochement s'opère par l'abstraction. C'est par ce moyen, en effet, que la réalité matérielle arrive à la portée de l'intelligence, qu'elle en devient l'objet immédiat. Il suit de là que c'est l'objet ou le réel dans son rapport avec l'intelligence qui détermine la nature, le caractère et la division des sciences; autrement dit, ce n'est pas l'objet matériellement pris, mais l'objet en tant que connaissable qui est le principe de cette détermination. C'est donc la division de l'être envisagé dans son indépendance plus au moins complète

de la matière, qui divise les sciences. Nous n'avons pas à dire ici à quelle classification fondamentale et philosophique des connaissances humaines on arrive de la sorte. Nous y reviendrons. Nous ferons seulement remarquer que la classification ainsi obtenue est la seule qui permette de s'orienter dans le vaste champ des recherches scientifiques; la seule qui nous fasse comprendre comment l'universel est le véritable objet de la science sans rien enlever à l'expérience dans les sciences naturelles et sans porter aucune atteinte à la dignité ni à la vérité des sciences rationnelles. Ce n'est pas avec le principe de la division des sciences que nous venons de rappeler qu'on aboutira à l'étrange philosophie de la mathématique si répandue de nos jours, pas plus qu'on sera tenté d'en faire, à tout prix, pour sauvegarder une théorie ou un système, une science de l'expérience.

Nous n'ajouterons qu'un mot pour dissiper une confusion possible concernant la doctrine que nous venons de résumer brièvement. On aurait le tort d'en conclure que la distinction des sciences est purement idéale ou qu'elle n'a que des causes subjectives et anthropomorphiques. Nous ne disons rien de semblable. Il y a une division de l'être qui répond à la distinction des sciences et qui en est le fondement. L'abstraction plus ou moins grande dans laquelle il est étudié n'empêche pas l'objet d'une science d'exprimer une raison formelle objective, c'est-à-dire une portion du réel caractérisé par tel ou tel degré d'indépendance de la matière, principe de possibilité et d'indétermination. Si cette indépendance se vérifie non seulement de la réalité, mais encore de notre manière de concevoir, nous avons la métaphysique : il y a des notions dans le concept desquelles la matière

n'entre pas nécessairement, comme les notions de substance, d'acte, de puissance et de l'être lui-même : *non universaliter sunt in materia.* Si cette même indépendance de la matière est seulement consécutive à notre *appréhension* sans exister de fait, nous avons les *mathématiques :* les propriétés qu'elles étudient, bien qu'elles ne soient pas séparées, dans la réalité, de la matière sensible, peuvent être objet de science, c'est-à-dire définies et connues sans souci des cas particuliers et concrets où elles se rencontrent ; *licet esse non possint nisi in materia sensibili, in corum tamen definitione materia sensibilis non cadit* (1). Enfin, il est un ordre de faits et d'objets qui ne peuvent ni exister ni se concevoir en dehors de la matière sensible : ils y sont liés par définition et constituent ainsi le domaine des sciences naturelles : *talia sunt omnia naturalia..... quarum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt* (2). C'est l'abstraction au premier degré ne portant que sur la matière individuelle, ce qui ne veut pas dire qu'on puisse se passer de l'observation ou de la recherche des réalités concrètes et individuelles. C'est sur elles que le savant doit prendre pied pour s'élever du particulier au général. Loin de diminuer les droits de l'expérience, cette doctrine de saint Thomas en découvre les fondements rationnels et inébranlables.

Elle nous fait bien comprendre également dans quels rapports se trouvent la philosophie et la science. Nous voyons, dans leur différent degré lui-même d'abstraction, qu'elles constituent deux sections distinctes du grand travail intellectuel, deux catégories

(1) *Physic.*, l. I, lect. I.
(2) *Ibid.*

de connaissances qui, loin de s'opposer l'une à l'autre, se complètent et s'ordonnent hiérarchiquement. Vouloir à toute force, sous prétexte que tout part de l'expérience pour y revenir, faire rentrer la philosophie dans le cadre des sciences naturelles, c'est la détruire en lui enlevant toute sa raison d'être : c'est même méconnaître et dénaturer le génie et le caractère propre des sciences particulières; car on aboutit régulièrement, dans cette voie, à faire jouer à l'une d'elles, la mathématique ou la mécanique, par exemple, le rôle de la philosophie première. Une science de cet ordre n'ayant pas d'objet intelligible commun ne saurait servir de liaison entre les faits ou les résultats généraux des recherches scientifiques : bien plus, elle ne peut rendre compte, elle-même, ni de sa méthode ni de ses principes propres. Elle devrait pour cela sortir d'elle-même; le particulier, quel qu'il soit, n'est pleinement compris par nous qu'autant que nous pouvons le faire rentrer et l'inscrire dans une loi ou une notion plus simple et plus générale, dans un principe qui lui soit logiquement antérieur et supérieur. C'est l'essence même de tout procédé explicatif. Il suffit de le constater pour comprendre que toute explication d'ensemble est interdite à une science particulière, même la mathématique. Bien que l'objet de cette dernière soit d'une grande simplicité, il ne possède pas, cependant, ce caractère universel et transcendantal qui seul nous permet de réaliser l'unité suprême de la pensée. Les généralisations intuitives, autrement dit les axiomes qui découlent comme naturellement d'un tel objet, énoncent des relations entre des termes ou des données nettement définies et déterminées, comme le nombre, l'étendue, le mouvement. Ces axiomes ou principes sont essentiellement propres à *une matière*.

On ne peut, sans faire violence à la nature des choses et au langage, en faire la règle ou la mesure de toute pensée. C'est là le rôle inaliénable de la métaphysique, non pas de la métaphysique imaginaire et absurde que les savants combattent et poursuivent de leurs épigrammes, mais de celle qui a été définie par Aristote et commentée par les plus grands maîtres de la philosophie médiévale. Celle-là seule peut grouper et lier les sciences diverses sans nuire à leur indépendance, sans leur imposer aucune synthèse *a priori*. Elle le peut parce que son objet est vraiment l'intelligible commun à toutes les sciences, à tous leurs principes, à toutes leurs conclusions. Cet objet, nous l'avons dit, c'est l'être comme tel dans le domaine duquel tout est compris. Les axiomes qui jaillissent, en quelque sorte, spontanément, de l'être ainsi considéré, sont les règles générales de tout jugement, les conditions nécessaires de tout acte intellectuel. N'est-ce pas une nécessité pour un jugement, si individuel qu'on le suppose, de n'impliquer aucune contradiction? d'être formulé toujours et partout en conformité avec les lois universelles de l'être? Ainsi l'étude de l'être comme tel nous apparaît, dans son essence, dans ses éléments constitutifs, indépendante de l'évolution ou de la connaissance plus ou moins parfaite des sciences particulières. Les conclusions ou résultats de celles-ci peuvent bien fournir matière à des applications nouvelles des principes communs, mais ils ne sauraient les modifier ni rien ajouter à leur valeur intrinsèque.

Non, ni l'objet de la métaphysique ainsi comprise, ni les principes premiers à la lumière desquels cet objet est étudié ne s'appuient sur les résultats des recherches des savants spécialisés. Les premières

démarches de l'esprit, les manifestations élémentaires de la pensée réfléchie se suffisent à elles-mêmes dans ce cas. On peut même dire que l'explication générale des choses n'exige pas ordinairement un long travail scientifique de la pensée. Cette explication, surtout celle de l'univers qu'il importe le plus à l'homme de connaître, est une affaire de sens commun plutôt que de science proprement dite : elle surgit, sans effort, des lumières et des vérités les plus simples de la raison ainsi que des faits généraux qui se manifestent d'eux-mêmes aux sens et à la conscience des hommes. Sans doute, les premiers principes perdent en contenu ce qu'ils gagnent en extension; mais n'est-ce pas à cette condition qu'ils doivent de pouvoir grouper nos connaissances diverses et d'en fournir l'explication dernière, sans les absorber?

En résumé, la philosophie n'est pas le prolongement des sciences particulières mais du sens commun. Pour se constituer en science et se développer, elle n'a besoin que des données universelles de l'expérience et de la raison. L'universel, qui est son domaine, peut être approfondi indépendamment des sciences naturelles. Dans l'ordre de la connaissance intellectuelle, les caractères communs des choses arrêtent tout d'abord notre attention : c'est dans ce sens que saint Thomas dit : *universalius intelligibile est prius notum nobis secundum intellectum* (1). Ceci nous explique pourquoi la philosophie a pu atteindre un haut degré de perfection, malgré l'état rudimentaire des sciences de la nature. Mais il est essentiel, pour le comprendre, de la maintenir dans son cadre propre, ce à quoi de nombreux auteurs ne peuvent se résigner.

(1) S. Thom., *Physic.*, lect. I.

Universitas Bibliotheca Lovaniensis

CHAPITRE II

Le fait et l'idée

Les faits, si nombreux qu'on les suppose, ne sont point par eux-mêmes objet de science. Seule peut l'être une multitude de faits reliés entre eux. Car, qui dit science dit coordination. Personne n'a jamais sérieusement limité la science à la connaissance brute des faits : « On aurait beau multiplier les faits et les observations, dit Claude Bernard, que cela n'en apprendrait pas davantage. Pour s'instruire, il faut nécessairement raisonner sur ce que l'on a observé. » (1) Auguste Comte lui-même ne se fait pas une autre idée de la science : « Celle-ci s'obtient, d'après lui, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation. » (2) Non, on ne saurait réduire la science à la constatation pure et simple des faits, c'est-à-dire à une affaire d'énumération et de statistique : on ne le saurait sans mutiler l'esprit humain, sans le violenter tout au moins dans ses aspirations les plus naturelles et les plus élevées. C'est donc faire œuvre intéressante autant qu'utile et opportune que d'étudier les rapports qui existent entre le fait et l'idée. C'est une question dont l'examen appartient plutôt à la philosophie

(1) *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, c. I, p. 28.
(2) *Cours de philosophie positive*, Ire leçon.

qu'aux sciences particulières. Voilà pourquoi nous l'abordons ici à la lumière de la philosophie thomiste.

L'expérience.

Nous ne touchons au fait qu'en raison de l'idée. Nous retrouvons celle-ci au commencement, au milieu, à la fin de l'expérience. Tout d'abord, elle en est le point de départ. « Toute initiative expérimentale est dans l'idée, dit C. Bernard, car c'est elle qui provoque l'expérience. » (1) Mais, disons-le tout de suite, l'idée dont il s'agit est quelque chose de très complexe; elle se présente sous différentes formes et à des degrés divers d'importance et de vérité. Le plus souvent, elle est une interprétation anticipée des phénomènes de la nature. Les faits constatés font souvent apparaître d'eux-mêmes certaines relations. Le savant trouve là l'excitant ou l'appui dont il a besoin pour ses recherches. Une autre fois, « l'idée » sera le corollaire de théories qui supposent de grands progrès accomplis. Ne faut-il pas avoir atteint un développement psychique considérable pour entreprendre certaines études expérimentales? Enfin, c'est une véritable hypothèse qui peut se rencontrer à l'origine de l'observation, surtout de l'observation provoquée où les faits sont artificieusement obtenus.

On sait, en effet, que l'hypothèse joue le rôle d'un stimulant d'une grande fécondité dans la science : « Le rôle essentiel de l'hypothèse, dit E. Mach, est de nous conduire à faire de nouvelles observations et de nouvelles recherches qui puissent confirmer notre conjecture, la contredire ou la modifier, en un mot, étendre notre expérience. » (2) On a fait de la sorte

(1) *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, c. II, p. 53.
(2) E. Mach, *la Connaissance et l'erreur*, traduct. de M. Dufour, p. 242.

un très grand mérite au transformisme d'avoir été un aide puissant dans les investigations scientifiques les plus diverses. Mais à ceux qui seraient tentés de voir là un argument en sa faveur, nous recommandons le passage suivant : « Il n'est nullement nécessaire d'avoir à priori des vues exactes et une hypothèse vraie pour faire de réelles découvertes. Des théories, même très imparfaites, suffisent à suggérer des expériences qui viennent corriger leurs imperfections et donnent naissance à d'autres théories plus parfaites. » (1) L'inconvénient à éviter, dans ce cas, est l'orientation trop exclusive des recherches. C'est précisément ce qui s'est produit pour le transformisme. La place prépondérante qu'on lui a faite dans la science n'a pas été sans créer des préventions ni faire négliger certains ordres de faits. Tout entier à recueillir les faits plus ou moins favorables à la lutte entre les différentes espèces ou au sein de la même espèce, un savant court grand risque de ne pas même apercevoir ceux qui se rapportent, par exemple, aux associations animales et à l'entr'aide. Mais revenons à notre sujet.

Nous n'entrons donc dans l'expérience proprement dite que sollicités et soutenus par une idée. Le raisonnement expérimental serait impossible autrement. Le fait, considéré dans son individualité pure, n'est pas un objet de science, mais de sensation. Cette dernière, en effet, ne s'étend pas au delà d'un objet déterminé. Pour elle, le fait ne représente que lui-même, elle est aveugle pour tout le reste. Or, en s'arrêtant à l'individualité matérielle des choses, comment pourrait-elle s'élever, par ses éléments propres, à l'ordre scientifique? Pour cela, un principe et des

(1) E. Mach., *loc. cit.*

principes supérieurs sont nécessaires. S'il est quelque chose de prouvé en philosophie, c'est l'impossibilité de faire surgir l'organisation des données de l'expérience, de l'expérience sensible elle-même. L'empirisme pur ne vit que de contradictions avec sa donnée fondamentale. L'analyse, la réflexion, la généralisation sont des actes et des procédés complètement en dehors de la sphère de la sensibilité. Nul fait individuel, contingent, ne saurait être la raison explicative d'autre chose sans l'intervention au moins implicite d'une affirmation générale d'identité ou de ressemblance. En d'autres termes, pour être le fondement d'une inférence quelconque, un fait doit être considéré à la lumière d'une idée générale, soumis à la réflexion de l'esprit.

Cela est vrai, tout d'abord, des faits de la conscience. Prenons pour exemple le fameux *je pense donc je suis* de Descartes. Les tenants de la philosophie traditionnelle l'ont, à l'envi, remarqué : l'inférence en question tire toute sa valeur d'une idée universelle : *ce qui pense existe*. Sans doute, cette idée n'est pas explicitement formulée, mais elle n'est pas moins le nerf de l'inférence cartésienne. Ne voulant pas fonder la science sur le seul fait subjectif du moi, comme Fichte, Descartes a recours au raisonnement. Et, par là même, il féconde un fait de conscience par une idée générale : *ce qui pense existe*. Il fait intervenir le principe, la vérité objective qui illumine le fait. Autrement, il ne lui eût pas été possible même de comparer entre eux deux états successifs de conscience.

La même chose se vérifie pour les faits externes. Ils ne peuvent passer de l'ordre sensible à l'ordre scientifique sans le secours de l'idée. Je vois tomber une pierre, osciller un pendule. A ne s'en tenir qu'à

la matérialité du fait individuel, c'est-à-dire à la sensation qui nous est commune avec la brute, il n'y a rien de moins scientifique. Mais si je soumets les faits dont il s'agit à la réflexion, ils deviennent objet de science. Alors interviennent un grand nombre d'actes qui dépassent de beaucoup la portée de la sensibilité pure. *La comparaison* tout d'abord. Or, comparer, c'est non seulement percevoir, mais encore apprécier les rapports et les différences. C'est se placer entre deux termes pour les juger, pour saisir les points par lesquels ils se rapprochent ou se séparent. Autant de choses dont la sensation est radicalement incapable. Nous n'avons, pour nous en convaincre, qu'à nous rappeler les principaux traits qui la caractérisent.

Etant liée à un organe, elle ne peut rien atteindre que sous une détermination individuelle. Elle ne perçoit ceci ou cela que dans les limites des conditions matérielles, des circonstances de temps et de lieu. Jamais elle ne s'élève à la notion de la nature universelle. Sans doute, le *sens commun* possède une certaine généralité. Il embrasse tous les objets des sens particuliers. Son domaine est le sensible, quelle qu'en soit la forme : *objectum ejus est sensibile*. C'est pourquoi il est la racine et le point de convergence de toutes nos facultés sensitives. C'est de lui que découle leur vertu perceptive, et c'est en lui que leurs sensations diverses se rassemblent et se distinguent. Nous sentons la différence qui existe entre un son et une couleur. Mais ce discernement n'est pas l'œuvre d'un sens particulier. Comment le serait-il? Pour percevoir une différence entre deux objets, il est nécessaire de les saisir tous les deux. Or, ce qui n'est pas dans la sphère d'un sens particulier n'existe pas pour lui.

Faire la différence entre le *blanc* et le *doux* n'appartient ni à la vue ni au goût, parce qu'il est indispensable pour cela de connaître l'un et l'autre. D'où il suit que cette *discrimination* appartient au sens commun auquel aboutissent les perceptions de tous les autres sens : *discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium* (1).

Mais qu'on ne s'y trompe pas : tout reste ici dans l'individuel. Pour le *sens commun,* les choses sont autres ou différentes, mais uniquement par les qualités sensibles et l'impression reçue. Il ne saurait passer outre à ces limites pour atteindre la notion générale et abstraite de différence, qui seule vaut pour tous les instants de la durée et pour tous les points de l'espace. C'est pourquoi ce qu'il a vu dans une circonstance, l'animal, à proprement parler, ne peut l'appliquer à une autre. Il est vrai qu'une sensation lui en rappelle une autre avec le sentiment de plaisir ou de douleur qui l'accompagnait, et le porte à agir comme il l'avait fait dans le même cas; mais tout s'arrête à l'individualité matérielle des choses. Le caractère commun qui lui permettrait d'apprécier telle ou telle donnée particulière lui échappe complètement. De là vient que toute vraie comparaison est hors de la portée de nos puissances sensitives. Comparer dit beaucoup plus que sentir; c'est soumettre à une mesure commune deux ou plusieurs choses pour en apprécier les rapports. Cela ne peut se faire sans l'intervention d'une idée générale, c'est-à-dire plus haute et plus étendue.

---

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, I, q. LXXVIII, a. 4.

La sensibilité, qui n'aperçoit rien au delà des individus, ne saurait donc comparer. Or, les sciences font le plus fréquent usage de la comparaison. On peut dire qu'elles en vivent surtout dans leur travail de recherche. « Pour s'instruire, il faut nécessairement comparer les faits et les juger par d'autres faits qui servent de contrôle. » (1) Dans le raisonnement expérimental, il y a toujours jugement par une comparaison s'appuyant sur deux faits, l'un qui sert de point de départ, l'autre qui sert de conclusion au raisonnement. Sous ce rapport, la sensation peut bien fournir les matériaux de la science, mais ne saurait édifier la science elle-même. Cela est vrai à d'autres points de vue encore.

Une simple sensation ne suffit pas toujours à l'appréciation vraie de l'objet senti. Il est nécessaire de faire appel au témoignage des autres sens, car les sens se prêtent un mutuel appui. Une simple observation ne saurait non plus nous autoriser à regarder un fait comme bien établi; nous ne pourrons le regarder comme tel qu'après l'avoir soumis à une contre-épreuve et à la méthode des variations. C'est alors seulement que nous connaîtrons ses vraies conditions d'existence. En d'autres termes, un travail de contrôle, souvent très compliqué, est nécessaire. Inutile de dire qu'il ne peut s'accomplir que sous la motion et la direction logique de la raison supérieure. Il excède de beaucoup le pouvoir de la sensibilité pure. Il exige un haut degré de spontanéité et d'initiative chez son auteur. Or, la faculté de sentir est plutôt passive. Elle ne s'attache pas à son objet pour lui

(1) C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, c. 1er, p. 28.

faire subir une transformation quelconque; elle est simplement affectée par lui : *potentiæ sensitivæ omnes sunt passivæ quia per sensibilia objecta moventur et fiunt in actu* (1). De plus, le jugement qu'elle porte sur l'objet senti, relativement à l'attitude pratique à tenir à son égard, lui est dicté par la nature elle-même : autant dire qu'elle est régie par un déterminisme qui s'oppose à tout changement intentionnel dans le but à poursuivre comme dans le choix des moyens. C'est pourquoi les animaux ne sont ni libres ni perfectibles dans le vrai sens du mot : *Judicium est eis ex naturali estimatione, non ex aliqua collatione. Judicium corum est determinatum ad unum* (2). Ils obéissent donc en toutes choses à l'impression reçue de l'objet et de la nature. Telle est la loi des sens livrés à eux-mêmes. Comment, dès lors, faire sortir de tous ces éléments passifs l'activité industrieuse et spontanée que réclame l'expérimentation? Il n'y faut point songer. Et l'on doit en dire autant du choix et de l'interprétation des faits, dont le rôle dans les recherches scientifiques est si important; mais c'est surtout lorsqu'il s'agit du raisonnement expérimental lui-même que l'insuffisance de la sensation devient d'une évidence irrésistible.

Le raisonnement est un facteur si important de la science qu'il a sa place même dans la recherche et constatation des faits. Tout n'est pas immédiatement donné dans l'observation. La découverte d'un fait peut être amenée par d'autres faits antérieurement connus. Dans ce cas, il se mêle le plus souvent à l'observation un grand nombre d'inférences inductives ou

(1) *De Verit.*, q. XVI, a. 1.
(2) *Ibid.*, q. XXIV, a. 2.

déductives. Sans doute, l'induction proprement dite porte sur l'association de deux attributs ; mais, entendue dans un sens large, elle peut être limitée à l'établissement d'un fait ou d'une simple notion. Quant à la déduction, elle n'est pas sans utilité, même lorsqu'il s'agit seulement de s'assurer des faits. Sans doute, elle n'a pas précisément pour but d'en augmenter le nombre ; mais elle peut nous permettre de les prévoir, en laissant à l'observation le soin de les confirmer. Nous ne citerons que pour mémoire l'exemple classique de Le Verrier, tirant de calculs mathématiques l'existence d'un astre que l'observation découvrit. Mais c'est principalement dans l'observation provoquée ou l'expérimentation que le raisonnement intervient ; il y joue même un rôle de tout premier ordre. Là, il s'agit de soumettre une idée au contrôle des faits, c'est-à-dire de vérifier un rapport rationnel seulement préconçu entre un phénomène et sa cause. Pour atteindre ce but, l'expérience ne saurait se suffire à elle-même. La preuve en est qu'on peut faire des observations et des expériences sans s'instruire, selon la judicieuse remarque de C. Bernard. Les faits n'engendrent pas nécessairement une idée, une théorie. Le raisonnement est nécessaire pour les féconder, pour recueillir l'enseignement qu'ils contiennent. Ce raisonnement dans les sciences naturelles est expérimental et inductif. En voici la forme et le mécanisme d'après les logiciens scolastiques ; on y prouve qu'un caractère ou un attribut convient à un sujet généralisé, *par les faits — ostendit primum de medio per tertium* (1), — ce qu'on peut traduire ainsi : on démontre *le primum,* c'est-à-dire l'idée, la question

(1) Formule du raisonnement inductif du bienheureux Albert le Grand (l. II, *Prior.*, tract. VII, c. IV). Nous l'étudierons plus loin.

posée, l'interprétation préjugée, peu importe le nom, *de medio*, d'un sujet commun, classe ou espèce, *per tertium*; non par la cause comme dans la déduction, mais par les faits constatés et suffisamment nombreux.

On voit l'importance capitale des faits dans ce procédé; on les invoque comme seule et unique preuve de la convenance ou de l'incompatibilité entre un attribut et un sujet, autrement dit de la loi des phénomènes. Mais il n'en reste pas moins vrai que les faits ont besoin d'être mis en œuvre par une idée. Ceux qui veulent tout ramener à l'empirisme dans la science humaine ne manquent pas de dire que cette idée, si elle n'est pas toujours un autre fait, doit se présenter avec un caractère nettement expérimental. Et ce qu'ils veulent par là, c'est affirmer et sauvegarder l'indépendance absolue de leur méthode; mais rien ne justifie cette prétention, tout au moins dans le sens où ils l'entendent. Une chose est universellement admise : c'est que la science naît de la combinaison de l'idée avec le fait. Ce dernier, par lui-même, est stérile. Mais l'idée en question, d'où vient-elle? Quelle en est la nature? On répond qu'elle est fournie par l'observation et que sa marque distinctive est d'être vérifiable expérimentalement. Mais on ne saurait voir là le premier fondement ou point d'appui d'aucune science particulière de la nature. Il faut, pour cela, remonter plus haut. Le raisonnement, pour être expérimental, n'en suppose pas moins les principes qui viennent sans doute de l'expérience comme toute connaissance humaine, mais auxquels notre esprit n'adhère pas précisément sur le témoignage de l'expérience.

Les faits ne peuvent être soumis à la réflexion et mis en œuvre sans être considérés à la lumière des idées générales d'être, de cause, d'effet : ce qui revient

à dire à la lumière des principes premiers et universels de la raison. Sans leur secours, aucune démarche de l'esprit n'est possible, même et surtout dans l'ordre réel. Une science particulière, si expérimentale qu'on la suppose, les renferme, et c'est par leur vertu cachée qu'elle agit. C'est donc à eux qu'il faut ramener les faits si l'on veut en connaître la raison suprême. C'est pourquoi une science particulière ne peut faire la preuve de ses principes par ses moyens propres. Elle ne le peut sans sortir de son cadre, sans renoncer à sa méthode de recherche, sans abandonner son objet formel. Les éléments premiers et communs sont hors de sa portée. Leur étude appartient à la philosophie: *principiorum ratio non potest reddi a geometra, secundum quod geometra est: nulla enim scientia probat sua principia* (1). Une science, en effet, ne saurait préexister à ses éléments ou principes générateurs.

C'est pourtant ce que doivent admettre ceux qui proclament l'autonomie absolue de la science expérimentale. En réalité, sous prétexte de la glorifier, ils lui enlèvent tout point d'appui. En s'interdisant d'en examiner les données premières, ils posent des limites arbitraires à nos connaissances et mutilent l'âme humaine. Dans cette voie, ils ne peuvent faire que des observations et des expériences sans s'instruire, selon la remarque que nous avons rapportée plus haut, c'est-à-dire qu'ils peuvent bien rendre des services à l'industrie et à la vie matérielle, mais qu'il leur est impossible de faire avancer d'un pas la connaissance dans son expression la plus noble, ainsi que la solution des

(1) *Poster. analyt.*, q. XXI.

problèmes qui intéressent le plus l'humanité. Qu'ils le veuillent ou non, les faits ne sont que les matériaux de la science; ils n'appartiennent à l'ordre scientifique qu'autant que la raison les pénètre, les traduit et les élève jusqu'à elle. Ce n'est pas le doute qui est à l'origine première de ce travail, mais la raison avec ses vérités immuables et immédiates. Dans ce sens, il faut dire que c'est elle qui est le principe de tout raisonnement et de toute invention.

Toutes ces considérations recevront une nouvelle lumière de ce qu'il nous reste à dire de la généralisation.

La généralisation.

C'est le fait dominant de la science. Pour s'en faire une juste idée, il est nécessaire de rappeler les principales données de la théorie de la connaissance intellectuelle d'après saint Thomas. Les voici en quelques mots.

L'intelligibilité immédiate n'appartient pas à la matière. Entre l'être matériel concret et le connaissant, l'hétérogénéité est complète. Elle s'accuse manifestement sous plus d'un rapport. Ainsi, l'intelligible est la perfection propre de l'entendement. Comment la matière le serait-elle? La perfectibilité des êtres ne se comprend que dans les limites de leur nature: or, la matière ne peut même pas être l'objet *immédiat* de l'intelligence, nous voulons dire qu'elle ne peut être connue sans l'intermédiaire d'une idée. Etre doué d'activité intellectuelle, c'est pouvoir posséder, outre sa forme propre, celle d'un autre. La matière ne réalise point cette condition fondamentale. C'est pourquoi elle n'est ni intelligente ni intelligible, c'est-à-dire qu'elle n'est

susceptible d'aucune représentation ni active ni passive. Elle ne peut revêtir une nouvelle forme sans se transformer elle-même plus ou moins complètement. Ensuite, elle ne reçoit rien qu'à l'état individuel. En tant que soumise à la quantité, elle est le principe même de l'individuation. Or, l'intelligence reçoit les formes élevées à l'absolu par l'abstraction. Ce n'est pas tel ou tel homme seulement qui est le terme de son opération, mais l'*homme;* autrement dit, la forme *désindividualisée: anima intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta* (1). Par la matière dont elle est l'acte, la forme se limite, se circonscrit, se rattache aux dernières particularités. Par sa réception, au contraire, dans l'esprit, elle s'étend, s'universalise, devient quelque chose de virtuellement infini; *cognoscit universale quod est virtute infinitum secundum suum ambitum* (2). L'opposition est donc aussi réelle que profonde entre les conditions de la matière et celles de l'intelligible immédiat. Inutile d'en pousser plus loin la démonstration. Ce que nous venons de dire nous autorise pleinement à conclure que l'intelligibilité exige l'immatérialité.

Avec cette doctrine, il nous sera facile de comprendre pourquoi la généralisation est un procédé naturel et nécessaire de notre intelligence. La matière n'étant intelligible qu'en puissance ne peut être connue qu'au moyen d'une idée qui la représente, c'est incontestable. Ce qui ne l'est pas moins, c'est que la connaissance que nous en avons revêt, de ce fait, un caractère de généralité. Mais hâtons-nous d'ajouter que cette conséquence ne vaut que pour l'intelligence

(1) S. Thom. *Sum. theol.*, I, q. LXXV, a. 5.
(2) *Sum. contra. Gentes*, II, c. XLIX.

umaine seulement. Les purs esprits, qui ne tirent pas urs idées des choses sensibles elles-mêmes, peuvent voir une conception propre et adéquate de la matière de la forme : *formæ illæ respiciunt et formam et ateriam immediate* (1). On ne voit pas ce qui pourit y faire obstacle. L'être, à vrai dire, est commun l'une et à l'autre. Cela suffit pour que chacune puisse re distinctement représentée dans l'esprit. Mais il va autrement pour une intelligence dont les idées ne nt pas innées, mais viennent des sens et de l'expérence. Alors, en effet, une connaissance directe et itonome de l'élément matériel n'est plus possible. aint Thomas nous en donne la raison suivante, qui t fondamentale.

Etant donnée l'origine de nos idées, il faut voir elles l'effet d'une certaine action des objets atériels; nous disons : d'une certaine action, car otre esprit ne saurait être affecté immédiatement par s choses sensibles. Celles-ci, par leurs qualités tives, impressionnent tout d'abord les sens. Elles ont besoin que d'elles-mêmes pour cela. Etant en te et du même ordre que les facultés sensitives, elles ont rien à attendre d'une puissance qui remplirait leur égard le rôle de l'intellect agent. Par suite de ur action propre, les objets externes sont donc représentés dans la sensibilité, mais bien que déjà plus oches qu'eux de l'immatérialité, ces représentations monde extérieur ne sont pas encore intelligibles r elles-mêmes. Elles sont encore revêtues de notes atérielles et individuantes que l'esprit ne peut s'assiiler d'une manière intime. Il leur reste un abîme à anchir. C'est ce qu'elles font, grâce à l'intervention

(1) *De Verit.*, q. x, a. 4.

de l'esprit. Celui-ci n'est pas un pur et simple récipient. Il est doué d'une activité propre en vertu de laquelle il peut rendre les formes matérielles intelligibles en acte; c'est-à-dire qu'il peut les faire passer de l'ordre sensible à l'ordre intellectuel. La cause principale de cette transformation est l'intellect actif; les formes sensibles en sont la cause instrumentale : l'effet produit est l'*espèce intelligible* n'exprimant que la nature dépouillée de ses particularités individuelles ou, ce qui revient au même, commune à un nombre illimité d'individus : *se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens ut agens principale et primum* (1). C'est plus qu'il n'en faut pour légitimer cette assertion de saint Thomas: *in mente humana accipiente scientiam a rebus formæ existunt per quamdam actionem rerum in animam* (2). Quelle que soit la théorie de la connaissance intellectuelle qu'on adopte, on est bien obligé d'admettre, pour le moins, que nos idées se développent en présence de la sensation.

Or, le mode d'action des choses sensibles sur notre âme nous fait bien comprendre pourquoi et comment la généralisation est la forme ou la condition de la pensée humaine. Partons de ce principe si connu en philosophie scolastique : tout agent opère en vertu de sa forme; et il opère à son image et ressemblance. Les objets matériels ou leurs représentations sensibles ne font pas exception à cette loi. L'empreinte qu'ils déposeront dans l'esprit sera donc, avant tout, relative à leur forme : *primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas*

(1) *De Verit.*, q. x, a. 6, 7.
(2) *Ibid.*, q. x, a. 4.

carum (1). Conformément à ces principes, la matière ne se révèle donc pas à nous directement : elle n'agit sur nous que par la forme. Par le fait même, elle reste au second plan et dans l'obscurité; nous ne la connaissons que par rapport à la forme. Or, une connaissance de ce genre est forcément générale. Je vois l'empreinte d'un anneau sur la cire molle. Je ne peux savoir, à ne considérer que cette forme, si exacte qu'elle soit, de quelle matière l'anneau en question est fait. Est-il en or ou en argent? La forme, par *elle-même,* abstraction faite de tout autre élément d'information, ne le dit pas. Nous savons pourtant, à n'en pas douter, qu'une matière existe. Mais ne la connaissant que relativement à la forme, nous n'en avons qu'une idée générale. Pour la connaître individuellement, il faudrait l'atteindre non pas seulement dans un rapport, qui ne la détermine pas du tout, mais encore en tant que principe d'individuation, c'est-à-dire d'une quantité déterminée. C'est ce que l'*esprit* ne fait pas et ne peut faire, et c'est aussi la raison pour laquelle il ne peut connaître directement le *singulier: habitudo ad formam non facit cognoscere materiam nisi cognitione universali* (2).

Par ailleurs, la forme, principe de toute intelligibilité, est universelle de sa nature : *quantem est de se est universalis* (3). Elle exprime les caractères essentiels de la chose, sans être une chose individuelle et déterminée. Ni l'individuation ni la pluralité n'ont en elle leur vraie cause. Elle ne peut, de la sorte, conduire qu'à la connaissance de l'universel ou d'un

(1) *De Verit.*, q. x, a. 4.
(2) *Ibid.*, q. x, a. 5.
(3) *Ibid.*

extrait commun à plusieurs substances sensibles. La généralité est donc la marque distinctive de notre connaissance intellectuelle, considérée même du côté de la forme qui est son principe. En résumé, l'esprit atteint le même objet que les sens, mais à un point de vue beaucoup plus élevé. Les sens le saisissent dans son individualité concrète; l'esprit, lui, le saisit dépouillé des conditions et des particularités matérielles qui le caractérisent. Il ne voit en lui que la forme générale dont il est la réalisation sensible. A vrai dire, nous sentons et comprenons la même chose : *circa idem virtus superior et inferior operatur, non similiter, sed superior sublimius* (1). Remarquons encore que, conformément à cette doctrine, notre connaissance intellectuelle porte le cachet de ses deux facteurs principaux. Nous avons vu qu'ils ne sont autres que l'intellect actif et les représentations sensibles. Du premier, elle a d'être une forme immatérielle et intelligible; du second, d'être la forme représentative de tel ou tel objet déterminé. L'un fait de l'espèce intelligible une entité du même ordre que l'esprit qu'elle informe et actualise; l'autre en fait la similitude de quelque chose de spécial : *intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum* (2).

Toutes les objections de l'empirisme pur et de l'intuitionisme contre notre connaissance conceptuelle viennent se briser contre cette doctrine si harmonieuse et si naturelle de saint Thomas. C'est pour ne l'avoir pas comprise ni même connue que tant

(1) *De Verit.*, a. 6, ad 2.
(2) *Ibid.*, q. x, a. 6, ad 7.

de philosophes ont inventé des systèmes exclusifs qui ne sont, à vrai dire, qu'une mutilation de l'âme humaine. Les uns ont tout ramené à la sensation; ils n'ont vu dans les opérations même les plus élevées et les plus subtiles de notre esprit qu'une sensation transformée, sans bien se soucier, par ailleurs, de nous dire comment et par qui s'opère cette métamorphose. D'autres ont creusé un abîme entre l'ordre sensible et l'ordre intellectuel. D'après eux, non seulement l'esprit ne tire rien du sensible, mais encore il doit se tenir le plus éloigné possible des impressions des sens. N'est-il pas pourvu d'idées innées? Enfin, il en est qui admettent des concepts supérieurs à l'intuition sensible, mais qui n'ont, en dehors d'elle, aucun objet : par eux-mêmes, ils ne sont que des formes vides qui n'apprennent rien à l'esprit. Au reste, on sait ce qu'une philosophie nouvelle pense de la méthode intellectualiste. Elle n'y voit qu'une affaire d'intérêt exclusivement pratique. Seule la vie de la sensation nous met en possession de la réalité. « Le fait est une donnée primitive ; toute autre manipulation conceptuelle ne vient qu'après; et à l'égard de cette première donnée, elle n'est qu'un succédané, toujours inadéquat, jamais un parfait équivalent. » (1) Et à combien d'autres inventions, d'autres théories de la connaissance n'a-t-on pas eu recours? Si nous en rappelons ici sommairement les principales, c'est pour faire ressortir la belle simplicité, la plénitude apaisante de la doctrine idéologique de saint Thomas.

Par les quelques traits que nous venons d'en rapporter, on peut voir qu'elle fait à chacune de nos

(1) W. James, *Philosophie de l'expérience*, leç. VI.

facultés sa part légitime. Elle ne sacrifie rien ni du réel ni de l'idéal. Bien plus, elle maintient et explique la communication entre ces deux ordres avec autant de profondeur que de vérité. Pour elle, l'un n'est pas essentiellement différent de l'autre : ils contiennent, à vrai dire, les mêmes réalités. Seul le mode d'être est dissemblable. La conformité dans la quiddité formelle existe. Cela suffit à la vérité de la connaissance. Saint Thomas, parlant de l'accord de l'idée avec la chose, dit fort bien : *oportet quod..... solum in ratione conveniat* (1). La définition de l'homme, en soi, est la même que celle qui est attribuée à Callias et à Socrate, comme dit Aristote. Au fond, certains empiristes ou intuitionistes font un grief à l'idée de n'être pas la chose elle-même. Ils veulent à tout prix non seulement faire rentrer l'objet dans le sujet, mais encore identifier le connaissant et le connu. Il n'y a, pour eux, de véritable connaissance qu'à cette condition. Ils oublient surtout, en cela, que la capacité de comprendre admet des degrés divers. Tous les êtres intelligents ne sont pas doués de la même activité intellectuelle. Le connaissant ne peut être autre chose que lui-même, selon sa loi fondamentale, que de deux manières : *per identitatem aut informationem* (2), nous dit Cajetan. Seule l'essence divine, qui est intelligible par elle-même et contient éminemment toutes choses, réalise pleinement le premier mode. Il convient à l'ange, qui est intelligible par essence, mais dans la mesure seulement où il est en acte, c'est-à-dire qu'il ne peut, comme Dieu, connaître toutes choses en se connaissant. Il y a des choses qu'il ne peut être que

(1) *De Verit.*, q. x, a. 4, ad 4.
(2) Cajetan, *Commentar. in Sum. theol.*, q. xiv, a. 1.

par le moyen des idées qui les représentent, *per informationem*. Pour l'homme, il ne possède à aucun degré l'intelligibilité immédiate. Par conséquent, même pour se connaître lui, il n'a d'autre recours que l'*information*. C'est par ses actes et non par son essence qu'il se comprend. A combien plus forte raison l'intermédiaire de l'idée lui est-il nécessaire lorsqu'il s'agit de connaître le monde qui l'entoure?

Nous avons vu que cette idée en nous, par suite de son origine sensible, ne représente que la nature générale ou spécifique des choses. Mais s'il est naturel à notre esprit de généraliser, cela ne veut pas dire qu'il puisse le faire sans règle ni méthode. Qu'il s'agisse des éléments simples ou complexes de l'universel, un procédé généralisateur scientifique s'impose. C'est en s'y conformant avec la plus grande rigueur qu'on fait œuvre de science, c'est-à-dire qu'on passe légitimement du concret à l'abstrait, du contingent au nécessaire, du particulier à l'universel. Si ce passage se fait hâtivement sans une étude approfondie des données particulières, il ne peut conduire qu'à des hypothèses prématurées ou à des entités purement verbales. Cependant, les procédés en question varient dans une certaine mesure avec les sciences. Celles-ci n'ayant pas le même objet, n'ont pas non plus la même méthode pour le connaître. Sur ce point, les exigences de la philosophie ne sont pas celles des sciences naturelles ni même des mathématiques, mais il n'en reste pas moins vrai que toutes les sciences suivent dans la formation de l'universel une marche analogue dont nous allons donner, d'après Aristote et saint Thomas, la description générale et abstraite.

C'est par étapes successives qu'on aboutit à l'uni-

versel. Ainsi nous avons tout d'abord la sensation de l'individuel: ensuite, la mémoire conserve cette première empreinte : Ἐκ μὲν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη. Quand cette empreinte s'est plusieurs fois renouvelée dans des conditions différentes, mais dans le même ordre de choses, nous avons une expérience : ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία (1). Cette expérience n'est pas une simple collection de souvenirs particuliers; elle suppose essentiellement une comparaison établie entre ces mêmes souvenirs. C'est la remarque de saint Thomas : *experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia per quam confertur unum ad aliud* (2). Cette comparaison est un facteur essentiel de l'expérience scientifique. C'est elle qui nous fait découvrir une identité de rapports entre les réalités individuelles et nous donne ainsi le droit d'extraire l'un du multiple, autrement dit de nous élever à l'universel. Ce dernier n'a rien de composite. L'unité de concept le caractérise essentiellement. C'est un point sur lequel il convient d'insister. Un grand nombre de philosophes, et surtout de savants de profession qui se sont occupés occasionnellement de philosophie, n'ont vu dans l'universel qu'un simple total de réalités particulières; confusion regrettable entre toutes, car elle est un principe d'erreurs très graves. Pour eux, une proposition universelle est la même chose que les propositions particulières qui la composent. A. Bain traduit leur pensée et la sienne, sur ce point, dans le passage suivant : « Une proposition universelle est la somme équivalente de plusieurs propositions particulières; elle n'a point de sens au delà

(1) *Poster. analyt.*, l. II, c. XV.
(2) S. Thom., *Ibid.*, lect. XX.

et en dehors de l'ensemble de ces propositions particulières. Par suite, lorsque nous établissons un cas particulier, nous ne faisons que résoudre une proposition universelle en ses éléments. Nous prenons ces éléments à part, tels qu'ils étaient avant que la proposition universelle fût formée. En d'autres termes, celle-ci n'est que le total de l'énumération des propositions particulières. » (1) Ainsi tout se réduit, dans ce grave sujet, à une question d'arithmétique. De là à conclure qu'on ne fait pas une inférence réelle, mais une tautologie en passant de l'universel au particulier, la distance est minime. Et combien d'autres erreurs sont implicitement contenues dans cette fausse conception de l'universel! Il est pourtant facile de comprendre que ce dernier est un comme la définition de la nature, dont il est la *représentation typique*. C'est de l'abstraction qu'il tient d'être l'unité ou l'élément commun de multiples réalités particulières. L'esprit le considère à part de ces mêmes réalités. C'est pourquoi il a un sens et une portée au delà et en dehors d'elles. Ne l'attribuons-nous pas, ou du moins ne peut-il pas être attribué à un nombre illimité d'individus? Il dépasse de beaucoup en extension les données qui lui servent de fondement. Par l'abstraction, une forme s'élève à l'absolu, elle devient extérieure et supérieure au multiple : ἕν επὶ ou κατὰ πολλῶν, selon la formule aristotélicienne; mais dans cette forme ainsi abstraite et généralisée, il est nécessaire de bien distinguer ce qui appartient à la nature conçue de ce qui relève seulement du mode d'être que cette même nature reçoit dans l'esprit. Il y aurait évidemment beaucoup à dire sur tout cela, mais nous n'y

(1) A. Bain, *Logique déductive et inductive*, t. I, l. I, c. III (traduction de C. Compayré).

touchons, ici, que dans la mesure où la chose est utile pour se faire une idée de la généralisation.

Nous n'ajouterons qu'une remarque relative au collectif et à l'universel; on n'est que trop porté à les confondre, bien qu'un abîme les sépare. L'humanité dans le sens de l'ensemble de tous les hommes est une idée totalement différente de celle de l'humanité désignant la nature commune à tous les hommes. Dans le collectif, il y a réunion, agrégat, assemblage de plusieurs données restant plusieurs : *non significat aliquid unum sed adunatum*. Dans l'universel, au contraire, nous avons un élément commun à plusieurs sujets. On peut en faire l'attribution à chacun d'eux. Il y a donc unité de concept et communication entière à tous les individus pris distributivement. Rien de semblable dans le collectif. Sans doute, il signifie une chose déterminée, par exemple, le peuple, la cité, l'armée; mais ni le mot ni la chose ne peuvent s'appliquer à chaque sujet de la collection : ils ne conviennent qu'à cette collection même. L'unité, dans ce cas, apparaît donc toute relative et secondaire. Le collectif implique une pluralité réelle; les éléments qui le constituent ont une existence propre : *importat pluralitatem suppositorum* (1). Mais si la pluralité est réelle, l'unité ne l'est pas au même degré; elle résulte seulement de la disposition et de l'arrangement des réalités individuelles : *importat unitatem quamdam scilicet alicujus ordinis* (2). Souvent même, il n'y a que simple juxtaposition, c'est-à-dire unité des plus imparfaites. On comprend dès lors que les lois de

(1) *Sum. theol.*, I, q. XXXI, a. 1.
(2) *Ibid.*

l'inférence du collectif ne soient pas celles de l'universel. Tout d'abord, une proposition particulière ne contient l'universel ni en acte ni en puissance : *universalis propositio non continetur in particulari neque actu neque in potentia* (1). Ni la forme ni la matière du raisonnement ne permettent de faire une telle déduction. Bien plus, elle n'est même pas possible dans le cas de plusieurs propositions particulières prises séparément, c'est-à-dire dans leur particularité. On peut de la sorte arriver à connaître l'universel en nombre, mais non dans son universalité de *nature : secundum numerum et non universaliter* (2). On parvient à le connaître de la sorte, non pas précisément par le dénombrement, mais par l'abstraction du particulier. C'est à la nature abstraite et à elle seule que convient l'universalité proprement dite. Quant au collectif, rien de l'idée qu'il exprime n'a de sens en dehors de la collection, surtout de sens distributif. L'inférence en semblable matière est donc nécessairement limitée à la collection comme telle; on ne saurait l'étendre à chaque sujet comme on le fait pour l'universel, sans commettre la plus grave erreur. En un mot, l'universel qui résulte de la nature ou de la quiddité conçue par notre esprit à part des réalités particulières diffère totalement de l'universel qui résulte du simple groupement de ces mêmes réalités. Un abîme sépare le total ou le tout arithmétique du tout universel.

Ceci nous rappelle que toutes les généralisations n'ont pas la même portée. Nous avons vu plus haut que l'universalité convenait à la forme prise en elle-

(1) *Poster. analyt.*, l. I, lect. XXXVIII.

(2) *Ibid.*, l. I, lect. XII. Ce n'est pas précisément des phénomènes en tant que *multiples* mais en tant que *semblables* que nous passons à l'universel.

même, puisque seule la matière lui pose des limites en l'*individualisant*. Plus l'abstraction de la matière sera complète, plus le degré de généralité atteint sera donc élevé. Nos concepts ne soutiennent pas tous les mêmes rapports avec la matière. Il en est qui n'ont par eux-mêmes aucun lien nécessaire avec elle; ils peuvent se réaliser et se concevoir en dehors d'elle; l'être, la puissance, l'acte, par exemple, n'ont besoin de la matière, absolument parlant, ni pour exister ni pour être compris : *non dependent a materia nec secundum esse, nec secundum rationem* (1). Les notions et les propositions de ce genre constituent par conséquent les plus hautes généralisations. L'éloignement de la matière y est aussi grand que possible. Ainsi s'explique l'universalité qui appartient aux propositions immédiates transcendantales, c'est-à-dire aux premiers principes de la science humaine. Ce qui est vrai dans cet ordre l'est en tout et partout. Mais tous nos concepts ne sont pas, à ce point, affranchis de tout lien avec la matière sensible. Il en est dont l'objet ne peut se réaliser qu'en elle, mais comme il est possible de l'en séparer par l'abstraction, rien n'empêche d'en poursuivre l'étude indépendamment de cette même matière. C'est ce qui a lieu dans le domaine des mathématiques : *licet esse non possint nisi in materia sensibili in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit* (2). On peut voir par là, disons-le en passant, l'inconséquence et l'erreur des savants qui font de la géométrie, par exemple, une science hypothétique pour la raison que les objets réels n'ont pas la

(1) *Lib. physic.*, lect. I.
(2) *Physic.*, l. I, lect. I.

perfection des figures dont elle s'occupe. Ceux qui raisonnent ainsi (ils sont légion) oublient ou méconnaissent le fait fondamental de l'abstraction mathématique. Ils ne peuvent admettre que l'objet d'une science ne soit pas la copie de la réalité concrète, ou, s'ils l'admettent en principe, ils ont vite fait de le nier pratiquement. Ils s'éviteraient bien des confusions regrettables, des questions inutiles, des objections sans portée, s'ils se faisaient une idée plus juste de la nature et du rôle de l'abstraction, et surtout s'ils voulaient renoncer à étendre à toutes les connaissances humaines le principe et les méthodes des sciences naturelles. Que les unités ou les figures physiques soient égales ou inégales, c'est une question de fait qui n'entre pas dans l'objet lui-même de l'arithmétique ni de la géométrie; question qu'il sera d'autant plus facile de résoudre qu'on aura mieux établi la vérité abstraite. Considérées à ce point de vue, c'est-à-dire dans un dégagement complet de toute réalité individuelle, les propositions mathématiques sont universelles. Cependant, cette universalité n'embrasse pas toutes les catégories, toutes les sciences, comme celle des principes métaphysiques; elle est relative à une matière déterminée, mais dans cette matière elle est sans restriction ni exception. L'abstraction de la matière n'étant point totale, la généralisation ne peut l'être non plus.

C'est ce qui se vérifie plus clairement encore dans les sciences naturelles. Là, l'objet dépend de la matière sensible et dans l'ordre de l'être et dans celui de la connaissance : *secundum esse et secundum rationem* (1).

---

(1) *Physic.*, l. I, lect. I.

On fera toujours, dans ce cas, abstraction de la matière individuelle, ce qui a lieu dans toutes les sciences proprement dites; mais il ne sera plus possible de faire abstraction de la matière sensible commune, puisqu'elle entre dans la définition et la constitution même de l'objet. C'est pourquoi, si l'on peut définir le cercle en général, sans tenir compte du sensible, on ne le peut de l'homme en général et encore moins du liquide ou du solide. Cependant, même dans l'abstraction de la matière sensible, c'est-à-dire en tant qu'elle est principe de génération et de changement, il y a des degrés. Il est des choses dont l'essence est d'être telle forme liée à telle matière : ainsi l'homme est essentiellement un composé d'âme et de corps. Bien plus, il est des formes qui ne se réalisent que dans une matière présentant tel état ou telle détermination. On aura de la sorte des généralisations plus ou moins élevées. Les sciences descriptives se tiennent à peu de distance de l'individuel; cependant, il leur est impossible d'enregistrer des faits, de les décrire et de les collectionner sans faire état de leurs points de ressemblance et de leurs traits communs, autant dire sans généraliser. L'infinité des choses individuelles répugne à la notion même de la science. Tout ceci se résume dans cette doctrine fondamentale que nous avons déjà rappelée, à savoir que la matière étant le principe de la limitation des formes, l'est aussi, par le fait même de la généralisation.

Nous ne pousserons pas plus loin l'examen de ces questions. Qu'il nous suffise, pour le moment, d'avoir exposé les éléments essentiels de la solution qu'elles comportent. C'est ce qu'il nous reste à faire également pour la dernière partie du travail scientifique, l'explication des faits.

L'explication.

Toute question porte sur une cause. C'est ce que les logiciens scolastiques expriment sous cette forme : *omnis questio est questio medii* (1). On sait que dans la philosophie d'Aristote et de saint Thomas, le moyen terme est précisément la raison démonstrative ou explicative de la chose en question. Cette raison est une véritable cause, dans l'ordre de la connaissance tout au moins. Elle se différencie avec les questions posées, c'est-à-dire avec les sciences elles-mêmes. Celles-ci n'ayant pas le même objet d'études ne peuvent user de la même raison explicative. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer que le moyen terme n'est pas une cause quelconque, mais plutôt une cause formelle. A ce titre, il entre dans la constitution de l'objet et il est, par conséquent, du même ordre que lui. A vrai dire, toutes les questions se ramènent d'une manière ou d'une autre à la question *quid est*. Car que désirons-nous connaître sinon l'*objet lui-même* de nos recherches dans ses éléments propres? Or, pour atteindre ce but, pour répondre à la question *quid est*, il est indispensable que le moyen terme caractérise cet objet et lui appartienne dans une certaine mesure. Nous disons : dans une certaine mesure, car autres sont les exigences de la démonstration proprement dite, autres celles du raisonnement dialectique. Dans le premier cas, le moyen terme doit exprimer la cause immédiate et formelle de l'accord, du sujet et de l'attribut ; dans le second, il suffit qu'il en donne la cause éloignée ou secondaire,

---

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. II, lect. I.

mais il n'en demeure pas moins vrai qu'une certaine homogénéité est nécessaire entre le moyen terme et la matière d'un raisonnement, entre une science et la raison explicative qui lui convient. C'est un principe qu'on ne peut méconnaître sans s'exposer à se montrer, par exemple, métaphysicien en chimie, ou mathématicien en morale. Expliquer et prouver un rapport ou un fait, c'est montrer les conditions et les causes de leur existence.

De même qu'une science a son objet propre, elle a donc aussi son procédé explicatif propre. Ainsi, la métaphysique étudie son objet à la lumière des premiers principes. Ces derniers lui servent donc de raison explicative, mais on ne saurait s'en servir au même titre, dans les sciences particulières : on ne le saurait sans commettre une grave erreur de méthode. On changerait, par là même, toutes les sciences en métaphysique. En d'autres termes, au lieu de cultiver les sciences particulières, on les supprimerait toutes en fait et même en théorie. Certains scolastiques qui se sont parfois occupés de sciences naturelles en philosophes ou théologiens sont tombés, on le sait, dans ce travers. L'incorruptibilité des corps célestes, l'existence des quatre éléments, et nombre d'assertions de ce genre n'ont guère été soutenues et prouvées autrement. Dans des questions qui se rattachaient directement au monde sensible, ils argumentaient, *ex communibus*. Un tel procédé, en semblable matière, ne pouvait être qu'une source de banalités et d'erreurs. Du reste, en s'engageant dans cette voie, les scolatiques décadents transgressaient les règles les plus essentielles de la recherche scientifique telles que les grands maîtres de l'Ecole les avaient eux-mêmes formulées : *naturalia sunt concreta*

cum materia sensibili et motu et secundum esse et secundum considerationem (1).

Aussitôt que notre étude porte sur une matière déterminée, nous ne pouvons plus nous contenter de tout expliquer par les seuls premiers principes. L'intervention d'une donnée spéciale est alors indispensable; nous voulons dire d'une donnée se rattachant à l'objet même de la science particulière en question. Par eux-mêmes, les principes premiers de la raison même combinés avec d'autres vérités du même ordre n'amènent aucun résultat positif. Ils ne nous font nullement entrer dans le monde réel. Bien plus, si l'on s'en tient aux principes transcendantaux, on peut dire qu'ils ne nous font pas même entrer dans le monde des genres et des espèces. Pour atteindre la réalité, ils doivent s'unir à des faits d'expérience ou à des propositions particulières. C'est alors seulement qu'ils prennent corps et conduisent à des connaissances positives ou comprises dans les limites de telle ou telle science. En d'autres termes, toute explication ou démonstration, dans une science particulière, doit reposer non sur les caractères communs mais sur les caractères propres de la chose à expliquer ou à démontrer : *demonstratio procedit ex propriis* (2). C'est une de ses règles les plus fondamentales. Et rien n'est plus rationnel. Pour connaître un objet quelconque, n'est-il pas nécessaire d'en pénétrer les éléments propres, la différence spécifique? Sans cette condition notre connaissance reste fort incomplète; elle se réduit à des généralités qui n'ont rien d'intéressant ni de scientifique. Un aperçu

(1) S. Thom., *In Boetium de Trinitate*, q. VI, a. 2.
(2) *Poster. analyt.*, l. I, lect. IV.

vague et confus tient le milieu entre la puissance et l'acte, nous dit saint Thomas; il n'est qu'une ébauche, une approximation. L'acte complet ne s'obtient que par une connaissance précise et distincte des principes et des éléments propres de la chose soumise à notre étude : *quando pervenitur ad distinctam cognitionem principiorum et elementorum* (1). Aussi la dialectique est-elle incapable, par les seuls moyens dont elle dispose, de conduire à la vraie science. Sans doute, par ses lieux communs, elle permet d'aborder toutes les questions, tous les sujets; mais elle ne sort pas des généralités, même dans les matières les plus spéciales. Les raisons qu'elle met en avant ne découlent pas des éléments caractéristiques de la chose à démontrer; elles sont tirées de très loin et ne peuvent aboutir qu'à une certaine probabilité. Nous voyons même qu'elles s'appliquent souvent, avec un égal à propos, à d'autres questions et à d'autres sujets. Elles ne sauraient donc engendrer une connaissance complète dans son genre.

Non, il n'y a pas d'explication scientifique possible dans une matière nettement définie, avec des principes communs pour toute ressource. Non seulement ils ne posent pas la question d'existence, mais encore ils font abstraction de toute détermination positive. Comment pourraient-ils, dans ce cas, nous fournir des connaissances spéciales? Pour naître et se développer, les sciences particulières exigent des principes propres qui ne sont rien autre que l'*immédiat* dans un genre donné. Chaque science a les siens qui ne peuvent servir, rigoureusement parlant, qu'à elle seule. Sans cela, elle n'existerait pas comme science particulière.

---

(1) S. Thom., *Physicor.*, l. I, c. 1, lect. I.

C'est pourquoi le travers de ceux qui raisonnent surtout avec les seuls principes communs est intolérable. Ils peuvent donner, parfois, l'illusion de la science; mais, en fait, ils y demeurent complètement étrangers. On pourrait objecter que la métaphysique vit des principes communs, bien qu'elle constitue une science à part; mais il ne faut pas oublier que les plus hautes généralités lui appartiennent en propre; elle est, nous dit saint Thomas, dans le même rapport avec les principes et les éléments communs que les autres sciences avec les principes et les éléments qui leur sont particuliers : *ita se habet adea quæ sunt communia omnibus, sicut se habent aliæ scientiæ particulares ad ea quæ sunt propria* (1). L'universel est son domaine; elle ne fait donc rien contre sa loi à elle, en s'y tenant enfermée. Il faut, dans cette matière, se garder soigneusement de deux erreurs dont l'une consiste à étendre aux autres sciences les généralités métaphysiques comme explications prochaines, et l'autre à nier qu'on puisse se faire une spécialité de l'étude de ces mêmes généralités, c'est-à-dire des éléments communs à toutes les sciences. Ce dernier cas est celui d'un grand nombre de savants modernes qui, dans leur culte pour la science expérimentale, suppriment toutes les autres et les dépouillent tranquillement de leur objet. Mais c'est en vain qu'ils s'efforcent de traiter des vérités particulières comme si elles étaient indépendantes des principes métaphysiques. Ces derniers sont l'âme et le nerf de tous raisonnements. Ils se trouvent impliqués dans les affirmations les plus positives et dans les moindres démarches de l'esprit. Ils dominent et règlent toutes nos connaissances. Ils

(1) *Poster. analyt.*, l. I, lect. XVII.

sont par rapport aux vérités particulières comme le genre et l'espèce. Le genre est un élément constitutif de l'espèce. On peut même dire qu'il est virtuellement l'espèce. Ainsi les principes métaphysiques entrent profondément dans les vérités particulières. Ils sont virtuellement ces vérités. C'est pourquoi il est si important de les étudier à part, d'en posséder une connaissance distincte et raisonnée. Si cette connaissance fait défaut, on devra renoncer à posséder pleinement aucune science particulière. Comment se ferait-on une idée, dans ce cas, des principes qu'elle suppose, des procédés qu'elle met en œuvre, sans en rendre compte elle-même? nous voulons parler d'une idée scientifique; car on pourra toujours adopter des thèses sans les établir ou suivre de vagues et incertaines lueurs, mais c'est là précisément l'abus auquel il s'agit de remédier par une étude approfondie des notions premières. C'est pourquoi nos savants, qui se montrent, en toute occasion, si vivement préoccupés de rompre toute attache avec la métaphysique, peuvent être justement comparés aux écervelés qui coupent du tronc la branche sur laquelle ils sont assis.

En résumé, aucune science particulière ne peut, sans se renier elle-même, étudier son objet à la lumière des principes communs comme le fait la métaphysique. Elle doit expliquer et prouver ce qui est de son ressort par une donnée intermédiaire plus prochaine. Nous ne pouvons évidemment pas étudier chaque science dans ce rapport. Nous rappellerons seulement les conditions inhérentes à toute raison explicative; conditions sans lesquelles elle reste vaine, illusoire. Toutes les sciences, à vrai dire, ne les réalisent pas au même degré; mais elles ne possèdent pas toutes non plus le même pouvoir d'explication.

Tout d'abord, la raison explicative doit être par définition même plus *connue* que la chose à démontrer : *non enim aliquid potest fieri nobis notum nisi per id quodest magis notum nobis*. Cette règle est sans exception : elle vaut pour tous les problèmes, toutes les questions et toutes les sciences. Une explication par le moins connu ou par le même n'a aucun sens. Inutile d'insister. Ensuite, la raison dont il s'agit doit être *plus simple* que la chose à expliquer. Le complexe est plutôt rebelle à l'intelligibilité. La preuve en est qu'on ne peut le définir comme tel. L'objet de l'intelligence étant l'être, une chose n'est intelligible qu'autant qu'elle présente une certaine unité. Tout effort de compréhension n'est au fond qu'une tendance vers la simplification et l'unité. C'est ce qui se voit clairement dans les sciences de la nature; on y remonte des faits aux principes; on y explique le composé par le simple. En séparant un corps en plusieurs éléments, l'eau, par exemple, en hydrogène et en oxygène, on ramène l'effet complexe à ses causes simples, et, malgré l'apparence contraire, le multiple à l'unité. En effet, l'unité convient en premier lieu et principalement au simple : celle du composé n'est que secondaire et dérivée. La même chose se passe dans l'ordre purement idéal, dans le domaine de la spéculation abstraite. Là, on décompose un sujet pour y trouver l'attribut: on le soumet à l'analyse pour voir ce qu'il contient. C'est toute l'œuvre du procédé démonstratif: œuvre exposée, comme on sait, dans des livres désignés précisément sous le nom d'*Analytiques*. Une autre condition encore qu'une raison explicative doit réaliser, c'est d'être *plus générale* que la matière à élucider.

De fait, une explication scientifique ne paraît pos-

sible qu'à la faveur d'une idée générale dans laquelle on fait rentrer des faits particuliers ou des notions d'extension moindre. L'universel seul est explicatif. L'individuel, lui, ne l'est à aucun degré. On se persuade parfois le contraire, mais uniquement parce qu'on le généralise inconsciemment et qu'on l'emploie comme matière d'une idée universelle. Pris strictement, il ne représente que lui-même. Rien de ce qu'il est ne peut s'appliquer à autre chose et, par suite, servir d'explication à qui que ce soit. Une certaine généralité au moins relative constitue donc une des conditions essentielles que doit présenter l'intermédiaire explicatif. Il ne peut atteindre son but qu'en étant un élément commun à plusieurs, un élément dans lequel le multiple vient se condenser : *unum in multis et de multis* (1). C'est en s'inscrivant dans une idée plus vaste que des idées partielles sont pleinement et scientifiquement comprises ; c'est en s'associant à l'universel qu'elles prennent leur vrai sens, qu'elles laissent apercevoir leur rapport et apprécier leur portée. C'est ce que nous comprendrons encore mieux en considérant un autre caractère de l'explication qui est le fondement de tous les autres. Nous le formulerons en disant que l'explication doit être *causale*, c'est-à-dire se faire par la cause. Il ne suffit pas, en effet, de faire rentrer un fait particulier dans une loi ou une classe pour en donner une explication pleinement satisfaisante. Il est encore et surtout nécessaire de le rattacher à sa cause. Or, une loi, en tant que généralisation expérimentale, est l'expression de la constance observée dans la succession ou la simultanéité des phénomènes : elle n'est pas le vrai prin-

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XIX.

cipe de leur réalisation et n'implique même pas directement une idée d'action ou de pouvoir. En un mot, elle ne saurait fournir une explication totale et adéquate. Pour cela il est nécessaire de faire intervenir la cause propre. C'est dans la nature de cette cause et de son rapport avec l'effet que résident la valeur et l'efficacité plus ou moins grandes d'une explication ou d'une preuve, qu'il s'agisse de rendre raison d'un fait ou d'une proposition.

Nous l'avons remarqué déjà : toute question est relative à une cause au moins implicitement : *in omnibus quæ quæruntur est quæstio medii* (1). Au fond, de quoi s'agit-il dans toute recherche, sinon de l'accord de l'attribut et du sujet, en prenant ces mots dans leur sens le plus large; le sujet peut désigner ici un objet individuel, une classe, un ensemble, une donnée générale. Relativement à l'accord dont nous parlons, on se demande *pourquoi il existe :* question *propter quid*. On répond par une raison explicative, mais cette raison n'est pas la même dans le syllogisme que dans l'induction. Dans le syllogisme même, elle admet divers degrés. Elle a pourtant ceci d'essentiel d'être un concept *comprenant* les deux termes dont on cherche à démontrer la liaison; par conséquent, d'être un concept *plus universel*. Sans ce caractère d'universalité, il n'y a pas de démonstration possible : *si non sit universale non erit medium demonstrationis* (2), nous dit saint Thomas. En effet, sans un élément commun, jamais nous ne pourrons relier entre eux le prédicat et le sujet, jamais nous ne pourrons associer une idée plus

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. II, lect. I.
(2) *Ibid.*, l. I, lect. XIX.

étendue à une autre qui l'est moins, ce qui est pourtant l'œuvre essentielle et spécifique de la démonstration. Elle ne saurait donc se passer de l'universel. C'est en lui que l'attribut et le sujet s'accordent ou se séparent. C'est donc lui qui nous fournit la cause, la raison, le pourquoi de leur rapport.

Cette raison, disions-nous, n'a pas la même valeur dans tous les cas. L'universel s'obtient par l'abstraction de la matière. Les degrés de cette abstraction sont ainsi les degrés de l'universel. Ce dernier se présente donc à nous plus ou moins affranchi de la matière, et c'est là précisément le secret de sa plus ou moins grande valeur ou efficacité démonstrative. Le sujet qui comprend la matière sensible même commune dans sa définition ne peut fournir une raison démonstrative absolue de sa liaison avec l'attribut lui appartenant en vertu de la matière. Cette raison ne peut exister dans un tel sujet. La matière s'y oppose. Par quoi s'y oppose-t-elle? par sa potentialité. Etant le principe du changement, il ne peut s'établir entre elle et un caractère donné un rapport nécessaire, absolu. Le point d'attache perpétuelle, universelle, fait défaut, parce que la matière même actualisée par une forme reste susceptible de changement. C'est pourquoi elle n'offre pas un terrain solide se prêtant aux affirmations ou aux négations valables pour tous les temps et tous les lieux ou mieux encore intrinsèquement nécessaires : *incertitudo causatur propter transmutabilitatem materiæ sensibilis* (1). Nous ne voulons pas dire cependant que la certitude n'existe pas dans l'ordre physique : ce que la potentialité de la matière exclut, c'est la

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XLI.

nécessité du conséquent, autrement dit l'impossibilité absolue pour lui d'être autrement et l'inconcevabilité de son contraire. C'est à une conclusion de ce genre qu'aboutit la démonstration prise dans toute sa rigueur scientifique : on sait qu'Aristote, saint Thomas et, en général, les scolastiques la prennent de la sorte. De là naissent bien des obscurités et des confusions pour les savants et les historiens de notre époque, car rien ne leur est plus étranger que ce concept de la démonstration. Il est pourtant bien nécessaire de ne pas le perdre de vue, lorsqu'on lit des phrases comme la suivante : *oportet quod id quod « scitur » non possit aliter se habere* (1). Si l'on étendait cette doctrine aux sciences morales ou naturelles, on arriverait à leur refuser toute certitude. Il sera bon de remarquer aussi, dans ce genre de questions, que la nécessité de conséquence se vérifie même en choses contingentes.

En s'éloignant de la matière sensible, notre esprit trouve donc l'universalité et la permanence; c'est-à-dire qu'il se rapproche de la forme. Or, si la matière n'est pas d'une efficacité intrinsèque et absolue à l'endroit du prédicat, la forme l'est au plus haut degré. Toute raison tirée d'elle a une portée rigoureusement universelle : un caractère qui convient au sujet à raison de la forme entre dans la définition d'un tel sujet : il s'affirmera partout et toujours avec lui; il ne pourra pas plus s'en séparer que le sujet ne peut se séparer de lui-même. La cause formelle représentant la nature spécifique ne peut être qu'universelle : les rapports qui s'expliquent par elle sont toujours nécessaires. Les liaisons dont elle est le fondement sont indestructibles : car elle est immanente

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. VI

et coexistante à son effet. Si cet effet est l'accord du prédicat et du sujet, la présence de l'un de ces deux termes entraînera toujours fatalement celle de l'autre. Ces considérations nous font bien comprendre la différence qui existe entre l'universel des sciences purement rationnelles et celui des sciences de la nature.

On peut voir par là aussi quel rôle décisif l'abstraction joue dans toutes les questions relatives à la portée et à la certitude de nos connaissances : rôle que les scolastiques ont merveilleusement compris, et que les modernes méconnaissent le plus souvent. Ne voyons-nous pas, en effet, un grand nombre de ces derniers tenter de constituer la science et même de composer les vérités nécessaires sans recourir à l'abstraction? C'est la principale cause de la pauvreté de leur philosophie scientifique.

On se demandera peut-être quelle est la valeur explicative de l'induction, d'après l'exposé que nous venons de faire. Nous répondrons en quelques mots seulement, pour ne pas prolonger démesurément ce chapitre. La valeur dont il s'agit est à peu près nulle. Ce qui caractérise essentiellement l'induction, c'est l'absence de moyen terme. Elle ne prouve point par la cause *per medium;* elle se borne à montrer *le fait* de l'accord de l'attribut et du sujet; livrée à ses propres ressources, elle ne peut conduire à un autre résultat. Ses conclusions ne sont que l'affirmation d'un fait général, comme dans les exemples suivants : *les corps tombant dans le vide parcourent tous le même espace dans le même temps — à une même température, la force élastique d'une masse gazeuse varie en raison inverse du volume qu'elle occupe. — Les corps s'attirent proportionnellement à leurs masses et en raison inverse du carré de leur distance.* Dans

toutes ces généralisations inductives, comme il appert par leur rédaction elle-même, il n'est pas question de cause et il ne saurait en être question si l'on s'en tient à ce que l'induction peut donner *vi propria*. Comme nous le verrons plus longuement ailleurs, elle prouve qu'un caractère convient à un sujet commun non par la cause, mais par l'ensemble des faits particuliers correspondants : *ab æquivalenti*, dirait un philosophe scolastique. Dans ces conditions, elle ne peut affirmer que le fait de cette convenance. A vrai dire, l'induction ne répond qu'à la question *an sit*. Elle se tait sur la cause et, par conséquent, n'apporte aucune raison explicative proprement dite. C'est ce qu'un grand nombre de savants reconnaissent sans difficulté. « Une loi n'explique rien, dit l'un d'eux : ce n'est pas une explication, c'est une constatation. » (1) Un autre s'exprime en ces termes sur le même sujet :

Il ne faut pas s'imaginer que, grâce aux lois, la causalité scientifique soit véritablement *explicative*. Tel rapport de phénomènes n'est pas le moins du monde expliqué par la loi qui formule la nécessité de ce rapport, telle loi n'est pas expliquée par telle autre loi; la réalité, en se systématisant peu à peu, ne se trouve pas expliquée par là même.

Stuart Mill a fait à ce sujet des réflexions d'une frappante justesse :

Expliquer, comme on dit, une loi de la nature par une autre, c'est seulement substituer un mystère à un autre; le cours général de la nature n'en reste pas moins mystérieux, car nous ne pouvons pas plus assigner un pourquoi aux lois les plus générales qu'aux lois partielles (2).

(1) P. Delbet, *la Science et la réalité*, l. V, c. II.
(2) H. Berr, *la Synthèse en histoire*, p. 49.

Ceci revient à dire que la généralisation par elle-même n'est pas une explication : on peut aussi bien ignorer la cause d'un fait général que d'un fait particulier. Ce dernier n'est pas, à proprement parler, un effet de la loi ; il en est un exemple, une manifestation. Constater n'est pas expliquer. C'est pourquoi une science expérimentale, si elle veut être explicative, ne peut se passer d'un élément rationnel.

Nous dirons donc, comme conclusion générale des considérations qui précèdent : le fait le plus incontesté, le plus certain, demeure stérile s'il n'est fécondé par une idée. Les constatations de l'ordre sensible, si exactes et si nombreuses qu'on les suppose, ne peuvent, par elles-mêmes, se constituer en science : elles sont d'une insuffisance absolue à cet égard. Vouloir réduire l'esprit à un rôle passif en présence des faits, c'est rendre la science impossible sous prétexte de la faire plus positive. Tout dans le travail scientifique se ramène primitivement et finalement à une idée, comme le proclame le grand expérimentateur C. Bernard. « C'est l'idée, dit-il, qui constitue le point de départ ou le *primum movens* de tout raisonnement scientifique, et c'est elle qui en est également le but dans l'aspiration de l'esprit vers l'inconnu. » (1) Cette idée n'est pas seulement une conclusion préjugée, une interprétation anticipée des faits, une généralisation provisoire ou simplement probable : il faut la voir encore, en dernière analyse, dans les premiers principes de la raison. C'est ce que le savant que nous venons de citer reconnaît aussi dans le passage suivant :

---

(1) C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, c. 1er, § 6.

« De même que dans la marche naturelle du corps, l'homme ne peut avancer qu'en posant un pied devant l'autre, de même dans la marche naturelle de l'esprit, l'homme ne peut avancer qu'en mettant une idée devant l'autre. Ce qui veut dire, en d'autres termes, qu'il faut toujours un point d'appui à l'esprit comme au corps. Le point d'appui du corps, c'est le sol dont le pied a la sensation; le point d'appui de l'esprit, c'est le connu, c'est-à-dire une vérité ou un principe dont l'esprit a conscience. L'homme ne peut rien apprendre qu'en allant du connu à l'inconnu; mais, d'un autre côté, comme l'homme n'a pas en naissant la science infuse et qu'il ne sait rien que ce qu'il apprend, il semble que nous soyons dans un cercle vicieux et que l'homme soit condamné à ne pouvoir rien connaître. Il en serait ainsi, en effet, si l'homme n'avait dans sa raison le sentiment des rapports et du déterminisme qui deviennent critérium de vérité. » (1)

Comme le remarque le P. Sertillanges, C. Bernard englobe dans ces deux mots assez vagues les principes premiers de la raison qui servent de base à tout le reste et qui se trouvent virtuellement contenus dans les données d'où partent les sciences particulières comme dans les procédés dont elles font usage. Mais où notre savant a tort, c'est lorsqu'il ajoute que « nous ne pouvons obtenir cette vérité (première) ou en approcher que par le raisonnement et l'expérience ». Il retombe ici dans l'inconvénient qu'il voulait éviter. Si toute vérité est la conclusion d'un raisonnement expérimental ou autre, nous sommes condamnés à tourner dans un cercle vicieux ou à remonter à l'in-

(1) C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, c. II, § 5.

fini dans la démonstration. On n'échappe à ces conséquences inadmissibles qu'en admettant avec toute la philosophie aristotélicienne et scolastique des vérités de raison et surtout des vérités d'évidence immédiate, c'est-à-dire des jugements où, par la simple compréhension des termes, nous découvrons que l'attribut convient au sujet ou ne lui convient pas. Il n'est nullement nécessaire, dans ce cas, de recourir à un moyen terme ni à un raisonnement quelconque. Mais on évite également de la sorte l'inconvénient grave de chercher le point d'appui et la justification de l'expérience dans l'expérience elle-même. C'est là une pétition de principe à laquelle les savants qui n'admettent que des vérités d'expérience ou de fait ne peuvent pas échapper. Par ailleurs, il ne s'ensuit nullement que la *matière* des vérités de raison ne nous soit pas fournie par les sens.

CHAPITRE III

Des premiers principes

Pour saint Thomas, la philosophie est avant tout la culture et l'expression systématiques des données *immédiates* et *universelles* de l'expérience et de la raison. On peut voir, par là, l'importance qu'il attribue à ces dernières et à toutes les questions qui s'y rapportent. Tout d'abord, il distingue soigneusement, dans les opérations de notre esprit, la part de la nature de celle de l'art, la part de l'intuition intellectuelle de celle du travail discursif ou de l'analyse rationnelle. Il envisage en premier lieu notre intelligence comme une nature d'un genre donné : *ut natura;* ensuite comme un principe de raisonnement, d'activité savante et méthodique : *potentia discurrens*. Sous le premier rapport, elle nous apparaît comme une faculté de principes, c'est-à-dire qu'agissant en tant que *nature*, elle nous fournit les premières assises et aussi les plus solides de l'édifice de la science humaine; elle pose, en un mot, les lois universelles qui sont la règle et la garantie de toutes nos connaissances particulières, lois dans lesquelles doivent rentrer et s'insérer toutes nos acquisitions ultérieures, même les plus matérielles et les plus concrètes. Ce qui caractérise encore ces données premières, c'est

qu'elles sont immédiates, c'est-à-dire obtenues sans le secours intermédiaire d'une autre vérité. A ce point de vue, on peut les regarder comme le cri de la nature dans l'ordre de la connaissance. En toutes choses, du reste, le commencement n'est-il pas le fait de la nature et la mise en œuvre, le fait de l'industrie humaine? Or, dans le monde des idées, les commencements sont les premiers jugements de l'esprit. C'est pourquoi ils jaillissent de la nature même ; *sine inquisitione* (1), dit saint Thomas. C'est pourquoi aussi la philosophie ancienne les a appelés : 1° Principes : ἀρχαι; 2° Eléments : στοιχεῖα; 3° Proposition immédiate : πρότασις ἄμεσος. Elle n'y a pas vu le résultat d'une recherche méthodique ni d'une démonstration quelconque, mais le dictamen de la nature elle-même.

Mais si toutes les sciences se rattachent à ces vérités premières, on peut dire que la philosophie s'y rattache plus étroitement que toute autre. Elles ne sont pas seulement pour elle des semences : *semina, quædam omnium sequentium cognitorum* (2), mais encore des principes propres. N'a-t-elle pas pour but d'étudier les objets et les éléments communs à toutes les parties du savoir universel, et de les étudier à la lumière des vérités les plus générales et les plus abstraites, c'est-à-dire des principes premiers et fondamentaux? Ce n'est donc pas un rapport indirect ou plus ou moins éloigné que ces derniers soutiennent avec elle : ils font partie intégrante d'elle-même. Et c'est là ce qui fait, parmi toutes les sciences, son caractère propre et différentiel. Nous n'ignorons

(1) S. Thom., *Quæst. disp. De virtutibus in communi*, a. 8.
(2) *Ibid. De Verit.*, q. xi, a. 1.

pas que ces idées ne sont pas celles de la philosophie moderne ou scientifique. En voulant tout maintenir dans le domaine concret individuel, cette dernière n'a réussi le plus souvent qu'à embrouiller des questions qu'on avait toujours regardées comme très simples. Elle a fini par voir des mystères là où les plus grands philosophes du passé n'avaient vu qu'une affaire de sens commun. C'est ce qui s'est produit tout particulièrement pour les premiers principes de la raison. Leur caractère de nécessité et d'universalité n'a plus été que le résultat d'une interprétation subjective : il s'est même rencontré des savants pour n'accorder à une proposition contradictoire d'autre valeur que celle d'une sensation inconnue. Sans nous arrêter aux arguments de bon sens auxquels on ne peut s'empêcher de songer, nous ferons appel à la philosophie d'Aristote et de saint Thomas pour combattre de telles opinions. Nous ne pouvons que déplorer encore une fois l'ignorance dont tant d'auteurs et de savants contemporains font preuve à l'égard de cette philosophie. Ils trouveraient dans son réalisme idéaliste une réponse à nombre d'objections et de difficultés.

Relativement aux premiers principes, saint Thomas nous apprend à distinguer ceux qui sont communs à toutes les sciences de ceux qui sont propres à une science déterminée. Les uns sont formés de termes transcendantaux comme l'*être*, l'*un*, etc. On les retrouve identiques à eux-mêmes dans les démonstrations les plus hétérogènes, par ailleurs. Les autres, c'est-à-dire ceux qui dominent une science particulière, sont formés de termes de moindre extension, comme *tout* et *partie*, *pair* et *impair*. Ils ne peuvent être principes de démonstration que dans les matières

qui les déterminent. Ainsi, la médecine, la géométrie, la mécanique ont leurs vérités premières évidentes par elles-mêmes.

La distinction dont il s'agit est nettement formulée par Aristote. Dans maints passages des *Derniers Analytiques,* ils parlent des principes propres et des principes communs : τὰ μὲν ἴδια εκάστης ἐπιστήμης, τὰ δὲ κοινά. Ces derniers énoncent des rapports nécessaires et universels qui s'appliquent à toutes les sciences sans exception : les autres énoncent des relations générales et constantes, mais ne s'appliquent qu'à une matière déterminée. Saint Thomas n'est pas moins explicite sur ce point : les premiers principes de la démonstration sont communs à toutes les sciences : les principes relatifs aux sciences particulières sont propres à chacune d'elles : *illa prima ex quibus demonstratur sunt communia omnibus scientiis: sed principia circa quæ sunt scientiæ, sunt propria cuilibet scientiæ sicut numerus arithmeticæ, magnitudo geometriæ* (1).

Cependant, l'examen de ces derniers n'est pas complètement étranger à la philosophie. Les savants les plus spécialisés le reconnaissent eux-mêmes : « l'étude des notions premières comme le nombre entier, le point, la ligne droite, le plan et les axiomes qui s'y rapportent, intéressent à la fois le mathématicien et le philosophe » (2) : mais ce sont principalement les principes communs qui doivent attirer notre attention. Il est essentiel d'en définir le rôle et la portée. Taine lui-même le reconnaît, toute la valeur de la science humaine dépend de la solution de ces problèmes fon-

---

(1) *Poster. analyt.*, l. II, lect. XLIII.

(2) *De la méthode dans les sciences*, chapitre « Mathématiques pures », par J. Tannery.

damentaux. Tout s'illumine ou s'obscurcit dans nos connaissances selon qu'on apporte telle ou telle explication des premiers principes. Parlons, tout d'abord, de leur origine psychologique.

Origine sensible des premiers principes.

Il existe, relativement à l'origine des premiers principes, un certain accord entre les données de la philosophie traditionnelle et celles de la philosophie scientifique contemporaine. De part et d'autre, on proclame généralement l'origine sensible et expérimentale des vérités premières. Voici quelle est, résumée en quelques mots, la doctrine de saint Thomas sur ce point.

Elle n'a rien de commun avec l'innéisme. Elle distingue nettement l'ordre sensible de l'ordre intellectuel. Mais il y a communication entre eux, en vertu de l'unité du composé humain et de la synergie qui règne entre toutes ses parties. Les deux ordres entrent en contact continuel sans se confondre ni se diminuer l'un l'autre. Les sens fournissent à l'esprit les matériaux de la science, de telle sorte que les réalités concrètes et sensibles sont, dans leur genre, les premiers principes de la connaissance humaine : *sensibilia sunt prima principia cognitionis humanæ* (1). Les vérités premières elles-mêmes n'ont pas d'autre origine. La connaissance que nous en avons, dit saint Thomas, vient des sens : *cognitio principiorum provenit nobis ex sensu*. La potentialité de l'intelligence à l'égard de l'intelligible quel qu'il soit est sans limite : *intellectus humanus est in potentia respectu*

(1) *Sum. theol.*, II-II, q. CLXXIII, a. 3.

intelligibilium (1). Les textes de ce genre sont aussi nombreux qu'explicites. Ils ne permettent pas de garder l'ombre d'un doute sur la pensée du maître. Quelques auteurs, il est vrai, aussi peu familiarisés avec sa langue qu'avec sa doctrine, ont voulu en faire un partisan de l'innéité des idées premières tout au moins. Mais, les textes qu'ils apportent en faveur de leur thèse n'ont pas le sens qu'ils s'imaginent. Saint Thomas nous dit plus d'une fois sans doute : *prima principia quorum cognitio est nobis innata* (2). Mais par ces mots, il veut tout simplement nous faire entendre que nous parvenons à certaines notions sans démonstration ni recherche. Et ce n'est pas là une interprétation gratuite. Il s'explique lui-même dans ce sens avec toute la clarté désirable, dans maints passages de ses œuvres philosophiques. Il nous suffira d'en reproduire le suivant : *quædam statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio et investigatione : et hujusmodi sunt prima principia : hæc naturaliter homini nota sunt* (3).

En d'autres termes, la connaissance de ces vérités premières n'étant pas le fruit du raisonnement et n'exigeant ni étude ni effort de notre part peut être justement regardée comme naturelle. Cette manière de parler laisse subsister tout entière la potentialité de l'esprit : elle ne suppose même pas une connaissance virtuelle. Elle ne tend qu'à exclure toute investigation méthodique et qu'à souligner la différence de procédés dans l'acquisition des principes et celle des conclusions. Inutile d'insister. Tous ceux qui ont

(1) *Sum. theol.*, I, q. LXXIX, a. 2.
(2) *Ibid.*, II-II, q. CLXXIII, a. 3.
(3) *Quæst. disp. De Virtutibus in communi*, q. 1, a. 8.

quelque peu étudié la doctrine idéologique de saint Thomas savent qu'elle est complètement étrangère à toute théorie innéiste. Ce ne sont pas seulement les principes qui sont contenus dans la lumière de l'intellect agent, mais encore la science tout entière. Il suffit, pour expliquer et légitimer une telle assertion, que nous soyons doués d'activité intellectuelle.

Cette doctrine, en tant qu'elle place dans l'expérience l'origine de nos idées premières, sourit plutôt aux auteurs contemporains qui se sont occupés de philosophie scientifique.

L'observation, dit l'un d'eux, est à la base de toutes les sciences. Il n'y a pas d'autre manière de connaître la nature que de l'observer. Les relations des nombres entre eux ont elles-mêmes été constatées par l'observation et l'expérience. Les bases de la géométrie sont des notions d'une extraordinaire simplicité. En les appelant des postulats ou des axiomes, on les a enveloppées de mystère. Certains les considèrent comme des principes déposés dans la raison humaine par un être omniscient. D'autres, à l'esprit plus purement mathématique, n'ayant confiance que dans la logique, ont cherché à en donner des démonstrations. Aucun effort n'arrivera jamais à faire admettre par un esprit non prévenu qu'il y a le moindre mystère dans cette notion si simple que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. C'est un fait d'expérience (1).

Nous ne retenons de cette citation, bien entendu, comme de la suivante, que l'affirmation de l'origine expérimentale des vérités premières. Un autre savant, parlant des axiomes qu'on ne saurait mettre en doute

(1) *De la méthode dans les sciences*, art. « Sciences médicales », par V. Delbet.

sans une véritable dislocation intellectuelle, s'exprime ainsi :

C'est une vérité incontestée aujourd'hui, qu'il n'existe pas de sciences rationnelles au sens strict du mot : aucune science ne saurait se fonder sans emprunter à notre perception du monde extérieur quelques notions indéfinissables. Les sciences abstraites par excellence, l'arithmétique et l'analyse qui en dérive, reposent sur les notions de nombre et de somme de deux nombres. Si intuitives qu'elles nous paraissent, ces notions n'en ont pas moins une origine expérimentale : c'est lentement qu'elles se sont formées en nous, parce que nos sensations forment des groupes séparés. Des êtres qui vivraient dans un milieu continu pour leurs sens n'auraient aucune idée d'unités distinctes ni, par suite, du nombre (1).

Presque tous les savants de nos jours qui ont quelque peu philosophé sur la science parlent de même. Ils n'admettent pas qu'il y ait dans l'esprit des principes préexistants à l'expérience, si immédiats qu'on les suppose. L'esprit, avant tout exercice de nos facultés sensitives, est une table rase. A première vue, cette doctrine ne paraît pas différer de celle de saint Thomas. Des deux côtés, on proclame ce principe fondamental : *nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu.* Mais l'accord n'est que nominal et apparent. Aussitôt qu'on sort des généralités pour entrer dans quelques explications précises, des divergences profondes et irréductibles ne tardent pas à se manifester. C'est principalement dans l'explication de la nécessité et de l'universalité des premiers principes que le désaccord est complet. Presque tout le monde admet ce caractère d'un certain nombre de nos jugements; mais

(1) *De la méthode dans les sciences*, art. « Mécanique », par P. Painlevé.

les systèmes adoptés pour en rendre raison, loin d'atteindre leur but, n'aboutissent le plus souvent qu'à ébranler les fondements de toute science. Le fait qu'il s'agit d'expliquer sans le dénaturer est celui-ci : il existe des données premières dont la négation est non seulement fausse, mais encore impossible et inconcevable. Et la question qui se pose relativement à ce fait se formule ainsi : d'où vient le caractère de nécessité et d'universalité inhérent aux premiers principes? Question très grave. Il en est peu qui l'égalent en importance dans toute la philosophie. Elle constitue un tournant dangereux et délicat entre tous où se produit généralement la confusion des langues entre les anciens et les modernes. Beaucoup de ces derniers, en faisant de l'*expérience* le critérium universel, en méconnaissant le rôle de l'abstraction dans la genèse de nos connaissances, ont fort embrouillé cette question, pourtant si claire et si féconde, des vérités premières. Ils ne font même pas mention dans leurs études de la vraie solution donnée par saint Thomas à ce problème capital. Nous accorderons, nous, au saint Docteur, dans notre exposition, la place d'honneur qui lui revient. Nous résumerons tout d'abord et réfuterons brièvement les systèmes étrangers à la philosophie traditionnelle.

Empirisme.

Le premier de ces systèmes qui se présente à nous est l'empirisme pur. Ses partisans admettent, bien entendu, l'origine expérimentale et inductive des premiers principes. Mais, pour eux, nous n'avons pas d'autre motif que l'expérience d'accorder notre assentiment à ces principes. L'expérience seule est la raison

déterminante de la synthèse des deux termes du jugement qui nous occupe. La vérité de ce jugement est donc toute relative au nombre d'expériences et d'observations qui ont été faites. Voici comment A. Bain formule cette opinion qui est la sienne :

Ce qui n'a jamais été démenti, dans aucun cas, en admettant qu'il y ait eu de nombreuses occasions de le vérifier, sera toujours vrai. Dans le cours de notre expérience, nous avons vu souvent contredire par des faits nouveaux beaucoup d'uniformités supposées. D'autre part, nous avons rencontré des phénomènes qui n'ont jamais varié. Dans ce cas, nous nous risquons à prédire la continuation dans l'avenir de ce que nous avons observé dans le passé ; nous nous abandonnons à notre foi aveugle jusqu'à ce que nous soyons arrêtés par une exception. Notre confiance grandit avec l'expérience. Cependant, l'expérience n'a qu'une valeur négative ; elle nous montre seulement qu'une chose n'a jamais été contredite et, d'après ce témoignage, nous nous risquons à augurer de l'avenir (1).

On le voit, l'expérience constante et non démentie est la seule preuve même des axiomes ; car l'auteur n'hésite pas à leur appliquer ce même critérium. Ils sont certains dans les limites de notre expérience, mais rien ne prouve qu'il en sera de même pour les cas non observés.

Cette empirisme terre à terre est très commun parmi les savants de nos jours qui ont fait quelques excursions sur le terrain de la philosophie. Pour eux, tout dans nos connaissances, même les plus universelles, est mesuré par la réalité sensible.

On peut démontrer, dit l'un d'eux, que certains faits,

(1) A. Bain, *Logique déductive et inductive*, t. I, p. 400.

tous les faits connus, si l'on veut, rentrent dans une forme. On ne peut évidemment pas démontrer que les faits qu'on ignore y rentreront aussi. Le procès est toujours pendant. La valeur d'un principe est toujours incertaine. Un principe est à la merci d'une découverte (1).

On ne saurait dire plus clairement que l'expérience seule est la raison qui détermine l'adhésion de notre esprit aux principes. Ils n'ont partant qu'une vérité relative. On refuse même, conformément à une telle philosophie, toute vérité intrinsèque aux axiomes géométriques. Ecoutons H. Poincaré :

Les propositions fondamentales de la géométrie, comme par exemple le postulatum d'Euclide, ne sont que des conventions, et il est tout aussi déraisonnable de chercher si elles sont vraies ou fausses que de demander si le système métrique est vrai ou faux (2).

Notons-le en passant : le fait de pouvoir partir, en mathématiques, d'une objectivité imaginaire, prise dans le domaine de l'impossible, et de retirer quelque utilité d'un tel exercice, inspire une bien mauvaise philosophie à certains savants. Mais continuons notre enquête. Avec une note un peu différente, nous trouvons les mêmes conclusions dans P. Enriques :

Pour les principes scientifiques, dit-il, nous sommes dans la nécessité de les considérer comme l'expression d'expériences déjà faites et de les mesurer en les revoyant sans cesse, dans leur rapport avec les expériences successives. C'est là un point qui n'a pas échappé à H. Poincaré. Mais si l'on veut regarder les choses à un point de vue plus réel que formel, il semble juste (et nous l'avons

(1) *De la méthode dans les sciences*, art. « Physique générale », par Bouasse.

(2) H. Poincaré, *la Science et l'hypothèse*, IIIe p., c. VIII.

déjà indiqué) de désigner ces principes comme des suppositions se déterminant progressivement et non comme des conventions (1).

Une chose est invariablement affirmée par tous les auteurs que nous venons de citer : c'est que rien ne dépasse l'expérience, même dans les axiomes les plus fondamentaux. Ils reconnaissent tout au plus que certains concepts primitifs et généraux comme ceux de la géométrie et de la mécanique fournissent les principes directeurs les moins variables. En un mot, pour les auteurs dont nous parlons, la liaison qui s'établit dans les premiers principes entre deux données n'est que relative ; elle ne porte pas au delà de notre expérience ; elle s'applique à tous les cas observés, mais non à tous les cas possibles ; elle peut se rencontrer constamment de fait, mais c'est une coïncidence seulement, non une nécessité de droit.

Pour ce qui est des principes transcendantaux, l'explication empiriste est manifestement insuffisante. Nous désignons par là les principes qui découlent immédiatement de la notion d'être en général, comme par exemple l'axiome d'identité : *une chose ne peut pas à la fois être et ne pas être dans le même temps et sous le même rapport*. Cette insuffisance se fait sentir également pour des principes moins généraux, bien qu'universels dans leur genre, comme ceux qui se rapportent aux nombres et aux grandeurs géométriques : *si de deux quantités égales on retranche des quantités égales, les restes sont égaux — deux lignes droites ne peuvent enclore un espace,* etc. La vraie raison déterminante de l'adhésion de notre esprit aux

(1) P. Enriques, *les Problèmes de la science et la logique*, p. 241.

propositions de ce genre n'est pas précisément l'expérience. Si l'on prend ce dernier mot dans le sens d'essai, de tentative ou d'*accumulation de témoignages*, la chose est assez évidente. Dans les cas dont il s'agit, on passe d'un seul fait et sans aucune hésitation à l'axiome nécessaire et universel. Nous ne suspendons pas du tout notre assentiment pour attendre un résultat final. Nous généralisons sans crainte et sans retard le rapport intuitivement saisi. Il nous suffit pour cela de connaître la signification des termes. Le principe que nous formons de la sorte dépasse infiniment en extension la donnée sensible qui en est la matière. Sa vérité est indépendante des applications particulières qui en sont faites : qu'elles soient en grand ou petit nombre, ce principe ne gagne ni ne perd en certitude ou en nécessité. Il est si peu à la merci des cas concrets et individuels que nous nous servons de lui, au contraire, pour les manipuler, les prévoir, les mesurer, les apprécier de toutes manières. Ainsi l'expérience considérée comme instrument de contrôle n'intervient pas dans la formation des premiers principes. Il nous reste à la prendre en tant qu'elle désigne une connaissance acquise par l'intermédiaire des sens. Sous ce rapport, rien n'empêche de dire que les vérités premières et universelles viennent de l'expérience. Mais il ne s'ensuit nullement que les seules données des sens suffisent à composer ou expliquer les axiomes. Les sens n'atteignent que les rapports immédiatement donnés dans le sensible lui-même : leur témoignage est essentiellement concret et contingent. Les liaisons perçues par eux n'ont aucun des caractères des liaisons qui constituent formellement les premiers principes. Jamais on ne pourra logiquement passer des unes aux autres sans admettre

une transformation des objets empiriques. C'est ce que Kant lui-même a parfaitement compris. En un mot, la connaissance sensitive se borne aux faits concrets et individuels. Elle n'a rien en elle-même qui lui permette de s'élever plus haut. Pour atteindre à l'universel, d'autres facteurs doivent intervenir : un travail d'abstraction est nécessaire, comme nous l'expliquerons plus loin. Qu'il nous suffise, pour le moment, d'avoir constaté que ce n'est pas *dans l'expérience* ni *dans son témoignage* que nous voyons la nécessité et l'universalité inhérentes aux premiers principes. Si cela était, il faudrait admettre qu'un effet peut être supérieur à sa cause et d'un ordre tout différent. Or, une saine philosophie se refusera toujours à l'admettre. C'est pourquoi l'empirisme cherche vainement dans les données particulières et contingentes les seuls éléments généraux des premiers principes.

Associationnisme.

Le système associationniste n'est pas plus satisfaisant. Il n'ajoute, du reste, que peu de chose au pur empirisme, dont il n'est qu'une variété. Ses partisans les plus célèbres appartiennent à la philosophie anglaise. Voici, en deux mots, ce qui le caractérise. Les vérités nécessaires constituent des associations inséparables de fait, mais non de droit absolu. C'est une nécessité relative provenant de notre impuissance à dissoudre certaines données qui se présentent toujours unies en dehors de nous. En d'autres termes, la répétition constante et invétérée de certaines liaisons phénoménales nous les fait concevoir comme indissolubles. A force de voir deux idées ou deux images unies ensemble, il nous devient impossible

de les penser isolément et de les saisir à part l'une de l'autre. L'esprit, dans ce cas, est comme maîtrisé par l'expérience sensible, toujours la même. Les auteurs dont nous parlons exposent longuement leur système. Inutile de les suivre dans leurs développements. Il nous suffit de posséder la substance de leur théorie, étant donné le but que nous poursuivons ici.

Quel est le pouvoir d'explication d'un pareil système? Nous le croyons nul. Le problème à résoudre est celui-ci : quel est le fondement de l'adhésion de notre esprit aux propositions nécessaires et universelles? On nous répond : c'est une affaire d'habitude; car c'est là le fond même de la doctrine associationniste. L'habitude en question est sans doute engendrée par la répétition des faits. Si ces faits se présentent sans liaison durable entre eux, ils ne sauraient créer, nous ne dirons pas une habitude invincible, mais une habitude quelconque. Si, au contraire, ils se présentent constamment unis, nous accordons sans peine qu'ils peuvent engendrer une habitude. Mais qu'on veuille bien le remarquer : elle est, dans ce cas, un effet et non une cause. Or, c'est une cause que nous cherchons, une raison explicative de la nécessité et de l'universalité des premiers principes, une raison qui soit assez profonde pour engager l'avenir et la nature, tandis que l'habitude vaut seulement pour celui qui l'a formée progressivement. Autrement dit, invoquer ici l'habitude qui est un effet, c'est confondre le problème avec la solution, c'est répondre à la question de la cause de l'association par le fait de l'association. Ce n'est pas une réponse.

Quelques philosophes ont cru échapper à ces inconvénients en faisant, des habitudes intellectuelles

dont nous venons de parler, le résultat non plus de l'expérience individuelle, mais de l'expérience de la race. C'est l'application de la doctrine de l'évolution à la question qui nous occupe. D'après les auteurs, les formes nécessaires et universelles de la pensée sont l'œuvre continue et progressive des organismes inférieurs, des générations passées.

Le cerveau, dit H. Spencer, représente une infinité d'expériences reçues pendant l'évolution de la vie en général : les plus uniformes et les plus fréquentes ont été successivement léguées, intérêt et capital, et elles ont ainsi monté lentement jusqu'à ce haut degré d'intelligence qui est latent dans le cerveau de l'enfant, et que, dans le cours de sa vie, l'enfant exerce, fortifie et rend plus complexe et qu'il léguera à son tour avec quelques faibles additions aux générations futures (1).

Les partisans de ce système croient ainsi concilier les doctrines les plus contraires. Avant toute expérience individuelle, notre esprit n'est pas une table rase : voilà pour l'innéisme. D'autre part, toute pensée vient de l'expérience de la race : voilà pour l'empirisme. Mais cette théorie de conciliation, comme il arrive souvent en pareil cas, tombe dans les difficultés de toutes les autres. L'expérience de la race n'est pas d'une essence supérieure à celle de l'individu : elle n'en change ni l'objet qui demeure toujours contingent ni les conditions qui la rattachent à un temps et à un espace déterminés. Elle ne donne pas quelque chose d'autre que la somme des unités qui la composent. Et s'il est impossible d'expliquer les vérités nécessaires et universelles avec les seules

(1) *Principes de psychologie*, IVe p., c. IV.

données de l'expérience individuelle, il l'est tout autant de le faire avec les données de l'expérience sociale. Cette dernière n'accomplit nullement le travail d'abstraction requis pour cela: Par elle-même, elle ne sort pas du domaine des phénomènes particuliers. Ensuite, ou les notions universelles existent en germe et en puissance à l'origine des choses, ou elles n'apparaissent que plus tard après une série plus ou moins longue de transformations. Dans le premier cas, elles préexistent à l'évolution. On ne saurait donc avoir recours à elle pour les expliquer. Dans le second, la nécessité d'un autre facteur pour rendre compte de leur genèse devient encore plus évidente. Du reste, ce n'est jamais expliquer une chose que de la réduire à son minimum ou d'en reculer indéfiniment les origines, comme on le fait trop souvent dans la science moderne. Comment, du reste, la doctrine de l'évolution qui présente tant de difficultés et même de contradictions à l'analyse philosophique, pourrait-elle éclairer le grand problème de la formation des premiers principes?

On pourrait peut-être voir quelque analogie entre ce que saint Thomas appelle *habitus principiorum* et les habitudes intellectuelles de l'associationnisme ou les expériences accumulées de l'évolutionisme, mais le rapport n'est que nominal et apparent. Nous l'avons vu : dans la doctrine thomiste, la potentialité de l'esprit à l'égard de ses intelligibles est sans aucune restriction : l'innéité ne s'applique même pas à l'habitus des premiers principes. Ce dernier est acquis au même titre que le reste, mais dans des conditions spéciales. La faculté de comprendre est par elle-même indéterminée : elle n'a pas originairement d'inclination plus prononcée pour une vérité

que pour une autre. Seule la forme intelligible qui lui vient de la partie active de l'esprit la détermine. Or, il arrive que cette détermination se produit, dans certains cas, dès que la signification des termes est comprise. A cet instant même, le principe est conçu, le jugement formé. Il n'est pas le résultat d'un travail discursif ou de l'intervention d'un moyen terme quelconque : il découle de la tendance naturelle de l'esprit, supposition faite de la connaissance des termes : *ex ipsa natura animæ intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum et quid est pars cognoscat quod omne totum est majus sua parte* (1). La compréhension des termes répondant à l'inclination native de la faculté de comprendre, fait cesser l'indétermination de cette dernière; elle l'entraîne dans une direction donnée, la fixe dans une manière d'être et d'agir. Or, ce penchant nettement dessiné, enraciné dans la nature même, n'est pas autre chose que l'habitus des premiers principes. Nous n'en poursuivrons pas plus loin l'analyse : ce que nous venons de dire suffit à montrer que la doctrine de saint Thomas, en ces matières, n'a rien de commun avec les systèmes de l'*association* ou de l'*évolution*.

Disons maintenant quelques mots de la solution proposée par le néo-positivisme à la question qui nous occupe. Elle n'est pas sans analogie avec celle qui explique les formes universelles de la pensée par l'expérience de la race. Le néo-positivisme soutient la théorie sociologique de la connaissance par opposition à sa théorie métaphysique. En voici la donnée essentielle d'après un de ses plus récents défenseurs :

---

(1) *Sum. theol.*, I-II, q. LI, a. I.

« les rapports intercérébraux qui forment l'essence du phénomène social modifient la cérébralité organique en lui permettant d'atteindre des idées générales, de produire des concepts, au lieu de s'arrêter aux images et aux représentations concrètes. Le terme de surorganique n'a pas d'autre signification. Il sert à distinguer le phénomène social du phénomène vital tout en indiquant que le premier ne se manifeste d'une manière sensible que s'il est accompagné du second. Il signifie encore que l'interaction continue des esprits fait jaillir le psychologique du psychophysique et tire la connaissance de la conscience. Cette interaction est la cause, le *quid novum* qui transforme les percepts en concepts, les jugements isolés et concrets en généralisations s'exprimant par des formules logiques et abstraites. Le fait qui s'enregistrait dans la conscience comme une trace fugitive de l'expérience bio-individuelle, comme une liaison encore lâche et toujours exposée à être rompue entre les désirs et les actes passés et les désirs et les actes futurs, s'y imprime désormais en caractères nets, et par le phénomène de la tradition, quasi impérissables » (1). Dans un autre passage, le même auteur nous dit plus clairement :

La socialisation de l'expérience est la condition nécessaire et le fondement réel de toute connaissance. Les procédés généralisateurs et abstracteurs de l'esprit ne peuvent s'exercer que sur des expériences ayant une origine et un caractère nettement social. Toute distinction entre le subjectif ou le particulier et l'objectif ou le

(1) Q. DE ROBERTY, *les Concepts de la raison et les lois de l'univers*, p. 10.

général se ramène à une différence de degré dans l'intensité ou la puissance du processus de socialisation (1).

Cette explication de l'universel dans nos connaissances diffère peu, dans le fond, de celles que nous venons de relater. Le néo-positivisme semble seulement plus convaincu du peu de valeur explicative de l'individuel. C'est pourquoi il a recours à la socialisation de l'expérience pour rendre raison de l'universalité de nos connaissances. Or, il prend lui aussi, et manifestement, *l'effet pour la cause*. Comment une expérience individuelle revêt-elle un caractère social? Où est la cause de cette transformation? On nous dit qu'il faut la chercher dans l'interaction mentale ou la socialité. Cela suppose évidemment que cette dernière produit des effets propres et des effets fondamentaux comme une connaissance et une psychologie distincte de la connaissance et de la psychologie individuelles. Or, c'est ce qu'on ne saurait admettre. On ne peut, sans se faire violence, déduire les éléments qui composent la société de la société elle-même. Sans doute, certains métaphysiciens sociologues ne reculent pas devant cette conséquence. Mais cette conception n'en est pas moins contraire à la logique et au sens commun. C'est la société qui dérive des individus, la société dans sa substance, c'est-à-dire considérée dans les éléments primitifs qui la font vraiment possible, comme, par exemple, la faculté qu'a l'homme de rendre ses expériences indépendantes de sa propre individualité. Cette faculté, il la tient de sa nature propre d'*animal sociale* et *politicum*, comme disaient les anciens. Nous ne préten-

(1) Q. DE ROBERTY, *les Concepts de la raison et les lois de l'univers*, c. III.

dons pas que l'individu ne reçoit rien de la société : il en tire au contraire de grands avantages. C'est par elle qu'il grandit et se perfectionne; mais lorsqu'il s'agit de la *production de la vie sociale*, il donne plus qu'il ne reçoit. Du reste, pour toutes choses, la société passe par l'individu : elle n'a pas d'autre manière d'agir.

Ce n'est donc pas la société qui fait de l'individu un être social, qui le fait passer des images et représentations concrètes aux idées générales. Le facteur essentiel de cette transformation est l'individu lui-même en tant qu'être social. A ce titre, c'est lui qui pose le fondement de l'interaction mentale et de la socialité. La connaissance individuelle ne devient pas abstraite parce que sociale. C'est le contraire qui a lieu; elle devient sociale parce qu'elle est abstraite. Du reste, l'expérience individuelle, considérée dans son objet, ne diffère pas essentiellement de l'expérience collective. Si la première se traduit en images et représentations concrètes, la seconde n'y ajoute rien qui puisse l'élever à l'universel. L'action des individus a beau être réciproque, elle reste ce qu'elle est : l'interaction n'est pas d'un ordre supérieur à l'action relativement au point de vue de la généralisation : ni l'une ni l'autre ne sortent du *particulier*. On dira, peut-être, que les données individuelles se retrouvent dans l'expérience collective, mais contrôlées et vérifiées. Soit : mais cela n'en change pas la nature. Si elles sont individuelles, ce n'est pas précisément d'être contrôlées qui pourra leur donner un caractère général. L'abstraction seule a ce pouvoir. Par ailleurs, les principes premiers dont nous parlons n'ont rien à attendre de l'expérience collective ni du consentement commun. A-t-on jamais attendu le

témoignage d'autrui pour les admettre? Ils s'imposent d'eux-mêmes à toute intelligence individuelle. Ils nous apparaissent de la sorte comme les germes de toute science et de toute socialité. Au surplus, la théorie néo-positiviste de la connaissance n'échappe à aucun des inconvénients de l'empirisme pur : on peut la combattre par les mêmes raisons. Passons maintenant à l'examen d'un autre système qui, lui, se différencie nettement de tout autre.

Subjectivisme kantien.

Avec Kant, en effet, nous sortons de l'empirisme et de ses variétés : nous renonçons à composer les vérités nécessaires et universelles avec les seules données de l'expérience. D'autres éléments interviennent dans le débat, et, disons-le tout de suite, des éléments *a priori*. Pour Kant, les principes n'apprennent rien, ne correspondent à rien, en dehors de l'intuition sensible. On ne peut en faire qu'un usage empirique puisqu'ils ne sont par eux-mêmes que des formes vides, bien plus, des conditions inhérentes à l'exercice de la pensée. Voici un des passages les plus caractéristiques de Kant sur ces questions :

L'usage transcendantal d'un concept dans un principe quelconque est de le rapporter aux choses en général et en soi : l'usage empirique, au contraire, l'applique simplement aux phénomènes, c'est-à-dire à des objets d'une expérience possible. Il est aisé de voir qu'en toutes circonstances ce dernier usage seul peut trouver place. Tout concept exige d'abord la forme logique d'un concept (de la pensée) en général et ensuite la possibilité de lui donner un objet auquel il se rapporte. Sans ce dernier, il

n'a pas de sens et est complètement vide de contenu, bien qu'il puisse toujours représenter la fonction logique qui consiste à tirer un concept de certaines données. Or, un objet ne peut être donné à un concept autrement que dans l'intuition, et si une intuition pure est possible *a priori* antérieurement à l'objet, cette intuition elle-même ne peut recevoir son objet et, par conséquent, sa valeur objective que par l'intuition empirique dont elle est la forme pure. Tous les concepts, et avec eux tous les principes, tout *a priori* qu'ils puissent être, se rapportent à des intuitions empiriques, c'est-à-dire aux données d'une expérience possible. Sans cela, ils n'ont point de valeur objective et ne sont qu'un jeu de l'imagination ou de l'entendement avec leurs représentations respectives..... Il s'ensuit donc incontestablement que l'usage des concepts purs de l'entendement ne peut jamais être transcendantal, mais qu'il est toujours empirique; que les principes de l'entendement pur ne peuvent se rapporter qu'aux conditions d'une expérience possible, aux objets des sens, mais en aucun cas, aux choses en général (sans égard à la manière dont nous pouvons les saisir par intuition) (1).

On le voit, ce sont les formes *a priori*, appliquées aux sensations, qui transforment ces dernières en objets, en établissant entre elles des rapports permanents. Ainsi, d'après Kant, la nécessité inhérente à certaines de nos connaissances n'a qu'une origine rationnelle ou mentale. Taine résume clairement la doctrine du philosophe allemand sur ce point.

Selon Kant, dit-il, ces propositions (axiomes) sont l'œuvre d'une force interne et l'effet de notre structure

---

(1) Kant, *Critique de la Raison pure, Analytique transcendantale*, l. III, c. III.

mentale. C'est cette structure qui, entre les deux idées de la proposition, opère l'attache. Si l'idée de ligne droite, c'est-à-dire d'une certaine direction, se soude en moi à l'idée de la moindre distance, c'est-à-dire d'une certaine grandeur, ce n'est pas que cette direction et cette distance soient liées entre elles, c'est que mon intelligence est faite d'une certaine façon, et qu'étant faite ainsi, elle ne peut s'empêcher d'établir une liaison entre les deux idées qu'elle a de cette distance et de cette direction. En effet, les deux données prises en soi sont d'espèce différente : il n'y a point de liaison effective entre elles. Par conséquent, l'invincible accroc mutuel que je leur constate chez moi trouve son explication, non dans leur nature intrinsèque, mais dans le milieu mental où elles ont été introduites. Mon esprit n'a pas constaté leur liaison, il l'a fabriquée. Il faut donc admettre que ces propositions nous révèlent une fatalité de notre esprit et non une liaison des choses. Dans le cercle étroit où notre expérience est confinée, nous pouvons bien, par induction, établir qu'approximativement les données sensibles correspondantes sont liées; mais affirmer qu'en tout lieu et en tout temps ces données abstraites sont liées et liées nécessairement, cela ne nous est pas permis; nous n'avons pas le droit d'imposer aux faits une soudure qui n'appartient qu'à nos idées ni d'ériger en loi des objets un besoin du sujet (1).

C'est un volume, on le comprend, qu'il faudrait pour combattre cette théorie explicative de la nécessité des vérités premières. Or, notre but dans ce chapitre n'est pas précisément de faire œuvre de réfutation, mais bien plutôt d'exposer la doctrine de saint Thomas sur la grave question qui nous occupe. Si nous donnons un aperçu des autres systèmes, c'est

(1) Taine, *De l'intelligence.*

principalement pour mieux faire ressortir la position prise par le saint Docteur. Nous nous bornerons donc à quelques remarques sur le système de Kant.

De quoi s'agit-il au juste? De la formation des principes nécessaires et universels. Selon Kant, on ne saurait faire sortir ces principes de l'expérience. La raison est que cette dernière est contingente, individuelle et variable. Or, ce qu'il est impossible de tirer des objets empiriques et des sensations, on le tirera de l'esprit lui-même, des conditions qui lui sont inhérentes. Antérieures à l'expérience, elles la déterminent et l'organisent. Elles sont, nous dit-on, la vraie cause de la liaison invariable et constante des phénomènes. Le problème semble ainsi résolu, mais il n'en est rien. Cette théorie, au premier examen, présente une difficulté d'ensemble qui en montre bien le côté ruineux et arbitraire. On nous dit en substance : les faits étant particuliers et contingents, ils ne sauraient expliquer les lois nécessaires et universelles; les objets de l'expérience apparaissent en des points et des instants déterminés; il n'est donc pas possible de voir en eux la matière des principes qui condensent et dominent le passé et l'avenir. Mais le sujet lui-même, dirons-nous à notre tour, n'est-il pas individuel et variable? Comment alors ses éléments constitutifs peuvent-ils être les éléments générateurs des conditions générales de toute pensée ou représentation? des formes *a priori* qui, appliquées aux objets empiriques, en font l'ordre et la liaison? Pourquoi ce qui ne peut sortir de ces objets, le fait-on sortir de l'esprit, du sujet? L'individualité et la contingence sont les mêmes dans les deux cas. Puisqu'on admet que les principes sont liés à la constitution et même à la fortune de l'esprit, on doit accepter toutes

les conséquences de cette affirmation. Or, une de ces conséquences bien manifeste, c'est qu'il n'est pas plus logique de tirer la nécessité et l'universalité de l'esprit que des faits particuliers.

On dira peut-être que ce raisonnement se retourne même contre la théorie de la connaissance d'après saint Thomas, mais il n'en est rien. Dans cette théorie, l'idée est toujours envisagée sous un double aspect : 1° En tant qu'elle est elle-même une réalité particulière; 2° en tant qu'elle est la représentation d'une réalité. Dans le premier cas, elle est accidentelle et contingente; dans le second, c'est-à-dire considérée dans sa fonction représentative, rien n'empêche qu'elle ne se rapporte aux choses en général et en soi. C'est même le seul rapport direct et immédiat de l'espèce intelligible qui ne représente que les caractères spécifiques des choses : *est similitudo rei quantum ad naturam speciei* (1). Grâce à cette distinction, il est facile de comprendre que l'idée échappe à toute individualité et contingence dans la relation même qu'elle implique avec l'objet représenté. A ce point de vue, elle peut être quelque chose d'immuable et d'absolu.

Nous ferons observer encore, à propos du système de Kant, que faire appel à notre structure mentale pour rendre raison des principes, c'est éluder la question plutôt que la résoudre. C'est un fait que notre esprit, dans l'affirmation ou la négation de l'accord entre deux termes, ne s'arrête pas à l'idée, mais qu'il passe à l'objet. Il applique aux choses la loi dont il reconnaît la nécessité pour lui-même :

En énonçant le principe (de contradiction), dit Balmès,

---

(1) *Sum. theol.*, I, q. XIV, a. 12.

on prétend affirmer autre chose que l'incompatibilité des idées. Cette incompatibilité, nous la transportons aux choses mêmes, soumettant à cette loi non seulement nos pensées, mais tous les êtres réels ou possibles. En effet, d'un objet, quel qu'il soit ou quelles que soient les conditions de son existence, nous affirmons sans hésitation que pendant qu'il existe il ne peut point ne pas exister (1).

La question qui se pose en premier lieu est donc relative à l'origine et à la nature de la liaison entre les choses. Pour rester dans la question, il est donc indispensable d'alléguer une raison tirée des choses elles-mêmes : par exemple, que la première de ces choses contient la seconde implicitement ou en puissance, mais tirer cette raison du sujet, c'est, qu'on le veuille ou non, changer les données du problème, c'est éviter de répondre à la question telle qu'elle se pose en fait. En un mot, la question se pose avant tout par rapport aux objets eux-mêmes, et Kant la traite comme si elle se posait uniquement par rapport aux idées. C'est non seulement se dérober à l'explication d'un fait, mais encore méconnaître et tenir pour inexistant le fait lui-même. Mais il est temps d'exposer *ex professo* la doctrine de saint Thomas sur ces matières.

Réalisme idéaliste de saint Thomas.

Dans la question de la formation des premiers principes, nous avons à considérer deux choses : 1° *les termes;* 2° *le rapport* qui les unit. Les termes peuvent être connus séparément, car le principe même le plus primitif n'est pas un acte premier de

(1) Balmès, *Philosophie fondamentale*. t. II, c. xvi.

l'intelligence. Celle-ci n'entre dans le domaine de l'intelligible que par étapes successives; elle ne passe pas d'un seul coup de la puissance pure à l'acte complet qui est le jugement. Elle n'acquiert tout d'abord que de simples concepts sans affirmation ni négation. Ces concepts deviennent les termes des propositions immédiates. Comment sont-ils connus? Par l'intermédiaire des sens. Saint Thomas nous dit des premiers principes : *non acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod corum termini innotercunt, quod quidem fit per hoc quod a sensibilibus accipitur memoria, a memoria experimentum et ab experimento illorum terminorum cognitio* (1). On le voit, il se fait en premier lieu un travail de généralisation. Les objets se présentent dans leur individualité matérielle et sont désignés par des termes individuels comme Pierre, Paul. Ensuite, en raison des ressemblances et des points de contact observés entre eux, l'esprit en extrait un élément commun qui est naturellement désigné par un terme général : homme, par exemple. Par la sensation, la mémoire, l'expérience sensible, nous obtenons donc la connaissance des termes, éléments universels, mais simples ou isolés. Dans cet état, en effet, ils se présentent à nous comme épars, et nous n'apercevons pas le rapport qu'ils ont entre eux, mais, en passant de l'un à l'autre, nous ne tardons pas à le découvrir.

Cependant, la connaissance des termes ne suppose pas toujours un travail de recherche préliminaire. Ainsi, la notion des termes transcendantaux s'acquiert sans aucun effort, dès la première démarche de l'esprit.

---

(1) *Super IV, Métaphys.*, lect. VI.

Elle se dégage immédiatement et comme d'elle-même de toute donnée sensible. Dans ce cas, il n'y a pas lieu à comparaison entre les individus ou les faits particuliers. Ainsi l'*être,* dans son acception la plus générale et la plus éloignée de toute détermination positive, est connu par abstraction comme tout le reste. Cette connaissance n'est pas le résultat d'une investigation quelconque ni du jeu méthodique et convergent de nos facultés sensitives, comme cela se produit pour d'autres notions universelles : *preexistunt in nobis,* dit saint Thomas, *quædam scientiarum semina, scilicet primæ conceptiones intellectus quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas sive sint complexa ut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis et unius quæ statim intellectus apprehendit* (1). On ne peut dire que dans la formation des concepts transcendantaux il y ait, à proprement parler, induction. Tout d'abord, ils contiennent l'idée sans rapport aucun, sans affirmation ni négation. C'est dans ce sens qu'ils sont toujours vrais. Ensuite, le travail de généralisation dont ils sont le produit ne s'exerce pas sur plusieurs faits ou cas individuels dont il s'agit de recueillir et d'exprimer les ressemblances. Il ne porte que sur une seule donnée immédiate. Or, rien de tout cela ne saurait suffire à l'induction proprement dite, car elle suppose toujours, à son point de départ comme à son point d'arrivée, une certaine complexité. La question qu'elle se pose est relative au fait de la connexion entre deux attributs qu'elle associe ou sépare dans sa conclusion.

---

(1) *Quæst. disp. De Veritate,* q. XI, *de magistro,* a. I.

Quand donc les philosophes parlent de l'origine inductive des notions premières, il ne peut s'agir d'induction ni même d'expérience au sens vrai du mot. On ne saurait dire sans abus de langage que ces notions sont obtenues par application de la méthode inductive ou expérimentale. Elles découlent, il est vrai, immédiatement d'un fait de conscience ou d'une donnée sensible, mais ce n'est point là l'induction véritable et scientifique. Ce n'est même pas l'expérience telle qu'on l'entend d'ordinaire. Il s'agit bien plutôt, dans ce cas, d'abstraction immédiate ou de généralisation sans *procédé* généralisateur. Dans tout ordre de choses, nous rencontrons le *donné* et le *construit*, c'est-à-dire ce qui, d'une part, est le résultat de l'activité naturelle de l'esprit, de l'autre, le résultat de la pensée savante. Mais c'est principalement dans des opérations aussi fondamentales que celles d'abstraire et de généraliser que cette distinction trouve sa place.

Ces remarques pourront nous aider à dissiper certaines obscurités et confusions regrettables auxquelles donne lieu la question de l'origine des notions et vérités premières. Les partisans des idées innées ou des formes *a priori* nous disent, par exemple : l'expérience ne saurait fournir ce qu'elle suppose ; on ne peut tirer d'elle les éléments qui la rendent possible. Or, ces derniers sont les premiers principes et les conditions générales de toute pensée. Ce raisonnement repose tout entier sur une équivoque. Il ne peut avoir quelque valeur qu'en attribuant au mot expérience le sens de raisonnement expérimental : sens qui ne trouve nullement son application dans la matière présente. L'expérience qui nous met en possession des notions premières a une tout autre

signification. La chose ne souffre aucune difficulté pour ce qui est des notions simples, c'est-à-dire non liées entre elles. Elles dérivent de l'expérience, sans doute, mais en tant qu'elle désigne une acquisition dont la *matière* est fournie par les sens. Or, cette acquisition étant intuitive et immédiate dans le cas des notions transcendantales, il n'y a pas lieu au raisonnement et pas même au jugement, puisque ces notions prises en elles-mêmes sont les éléments épars des premiers principes. Comment pourrait-on, dès lors, prétendre que ceux-ci se trouvent déjà engagés dans la simple appréhension ?

S'il est maintenant question de la formation des principes eux-mêmes, rien ne nous oblige à les regarder comme le *résultat ou la conclusion d'une expérience proprement dite*. « Il y a dans toute connaissance expérimentale trois phases, nous dit C. Bernard : observation, comparaison établie, jugement motivé. » Qui oserait soutenir que c'est par un semblable procédé que nous parvenons à la connaissance des tout premiers principes ? A vrai dire, cette connaissance ne comprend aucune des phases dont nous venons de parler. Car c'est par la même intuition que nous saisissons la signification des termes et leur convenance ou incompatibilité ; partant, point d'observation et encore moins de comparaison établie. Pour le jugement, il se justifie et se motive par lui-même, par son évidence intrinsèque et immédiate. Il se produit sans l'intervention d'aucun moyen terme. La seule connaissance des termes suffit à mettre en lumière leur rapport objectif et nécessaire et à motiver l'énoncé du principe. Sans doute, s'il est question des principes premiers dans une science particulière, l'*immédiat* sera moins absolu. Nous avons dit que ces

principes énoncent des relations entre des objets déterminés : par exemple, en matière de nombre et de figure. Quant aux principes communs, nous savons également qu'ils énoncent des relations fondées sur l'être et ses modalités. On comprend donc que l'immédiat ne se présente pas au même degré pour les uns que pour les autres. Un certain effort d'attention sinon de recherche pourra se rencontrer dans la formation des principes propres, étant donné que les termes en sont moins universellement connus. Mais pour la connaissance des termes transcendantaux, elle est un acte premier de l'esprit comme la connaissance du rapport de ces termes entre eux en est le jugement premier. Ainsi l'immédiat se vérifie pleinement dans les principes vraiment communs, aussi bien pour le jugement qu'ils expriment que pour les *notions* qui en sont la matière. Ne l'oublions pas : l'expérience, *experimentum,* n'est requise que par suite de l'insuffisance d'une seule donnée ou d'un seul fait pour faire luire la vérité, établir un rapport : elle n'a plus de raison d'être quand, dans la même intuition, nous avons les termes et le rapport qu'ils soutiennent entre eux, le fait et la loi qui le régit.

La conclusion générale de l'exposition que nous venons de faire, c'est que les premiers principes métaphysiques ne dérivent nullement de l'expérience en tant que celle-ci signifie raisonnement expérimental ou comparaison établie entre plusieurs données particulières, mais seulement en tant qu'elle désigne une connaissance dont la *matière* est fournie par les sens. Cette dernière acception est d'un usage courant. Bain a même pu dire : « Nous possédons diverses facultés de sentir : les sens (sensibilité passive), les muscles (sensibilité active). Lorsqu'une de

ces facultés est affectée, il y a expérience (1). On voit combien il importe de s'expliquer clairement sur la signification qu'on attache à ce dernier mot. Il résulte ensuite de la distinction même que nous venons de souligner comme des autres explications que nous avons données plus haut, que les tout premiers principes ne préexistent nullement à l'expérience, qu'ils ne sont pas impliqués dans *les actes ou les éléments qui les engendrent*, ces actes et ces éléments étant, chacun dans leur genre, simples et irréductibles.

*
* *

Après avoir plus particulièrement parlé de la connaissance des *termes* dans les pages qui précèdent, il nous reste à examiner de plus près leur rapport. Comment se produit entre eux « l'invincible accroc » dont parle Taine? Nous pouvons déjà nous en faire une idée par les principes que nous avons invoqués et appliqués jusqu'ici. Il ne sera cependant pas inutile de nous livrer à une étude plus approfondie de la question. Nous résumerons tout d'abord la doctrine de saint Thomas sur le point précis qui nous occupe, dans les propositions suivantes : 1° *L'expérience n'est pas la cause de notre assentiment aux premiers principes, mais l'instrument, la matière de cette cause : materia causæ;* 2° *la cause efficiente de cet assentiment, c'est l'esprit;* 3° *l'abstraction en est la condition nécessaire;* 4° *l'évidence objective et immédiate, la raison formelle.* Nous avons vu que tous les systèmes d'inspiration positiviste s'obstinent à vou-

(1) A. Bain, *Logique déductive et inductive*, t. Ier, p. 19. (Traduction de G. Compayré.)

loir composer et expliquer les vérités nécessaires et universelles avec les seules données empiriques. Kant, comprenant l'inefficacité de ces théories, s'est jeté dans l'extrême opposé. Il eut recours, pour résoudre le problème, aux formes *a priori*. En un mot, il se réfugia dans l'idéalisme. Saint Thomas, lui, tient un juste milieu, et ses vues dans toute cette question sont si conformes à tout ce que nous savons par ailleurs des exigences et des procédés de notre nature, qu'elles portent, pour ainsi dire, leur justification en elles-mêmes. Elles ne sacrifient ni les objets de l'expérience ni les réalités intelligibles.

Tout d'abord l'expérience a le rôle qui lui convient. Elle ne saurait à elle seule rendre raison de la nécessité et de l'universalité des principes. Etant limité aux faits, son témoignage est toujours particulier et contingent. S'il ne se produit aucune transformation dans les données de l'expérience brute, jamais il ne sera possible d'en faire sortir les principes et former des assemblages, des propositions aux rapports nécessaires et universels. Et cela est vrai, même dans l'hypothèse où l'expérience s'étendrait à tous les cas particuliers; car la connaissance ainsi obtenue n'en serait pas moins individuelle : *quia sensus est singularium, scientia autem consistit in hoc quod cognoscimus universale* (1). Les caractères de l'expérience étant entièrement opposés à ceux des principes, il est impossible de passer logiquement des premiers aux seconds si l'on ne fait intervenir quelque autre chose. C'est le raisonnement même d'Aristote au xve chapitre des derniers Analytiques. Il montre tout d'abord

(1) *Poster. analyt.*, l. II, lect. XLII.

que la connaissance sensitive doit précéder la connaissance des principes; mais il se garde bien de placer dans les données sensibles la cause totale des principes. Car il exige ensuite, pour franchir l'abîme qui sépare ces deux ordres, l'action d'une faculté supérieure aux sens : η δε ψυχη υπάρχει τοιαύτη οὖσα οἵα δύνασθαι πάσχειν τοῦτο. Sans l'existence et l'intervention de cette faculté, on ne peut sortir de l'expérience particulière et contingente. Et il n'y a là aucune pétition de principe, comme on pourrait le croire à première vue : car le troisième élément auquel on a recours, ici, ne contient nullement ce qu'il a pour but de produire et d'expliquer. En effet, Aristote dit : ἀνάγκη ἄρα ἔχειν μέν τινα δύναμιν; il ne dit pas un habitus ἕξις, ni une connaissance γνῶσις, ni enfin un objet connu γνωστόν, mais une faculté δύναμις, c'est-à-dire un principe subjectif inné à lui-même. Rien ne préexiste donc aux vérités premières que l'esprit et la sensation. Ces deux éléments doivent suffire à l'explication de ces mêmes vérités. L'esprit, dans toute cette affaire, joue un rôle actif. C'est pour ne l'avoir pas reconnu que tant de philosophes ont erré dans la question présente. On ne saurait trop le redire : la sensation, de quelque manière qu'on l'envisage, est concrète et individuelle. A ce titre, elle ne peut entrer dans la composition d'un principe universel : elle ne le peut sans subir une transformation, sans devenir intelligible en acte. C'est là l'œuvre de l'esprit. Elle ne consiste pas, comme le veut Kant, à appliquer aux sensations subjectives des formes à priori, mais, au contraire, à dégager l'intelligible des données particulières et contingentes. Ce n'est pas seulement la *matière*, mais encore la *forme* de la connaissance qui est donnée dans l'expérience. Par matière, nous entendons ici,

au sens kantien, les phénomènes; par forme, les lois, les rapports, les principes qui relient ces phénomènes entre eux. Nous ne voulons pas dire que la forme ainsi comprise soit *donnée en acte* dans l'expérience; elle ne l'est qu'*en puissance*. C'est l'esprit qui la dégage en percevant ce qui est commun dans le divers et dans le multiple; il n'a besoin pour cela que de son activité propre et des données expérimentales, c'est-à-dire d'une *matière* comme tous les agents de la création. Dire qu'une forme toute préparée à priori dans l'esprit attend cette matière, c'est multiplier les êtres sans nécessité contrairement à un principe universellement admis ; c'est tomber soi-même dans « l'entitéisme » qu'on a si souvent et avec si peu de raison reproché aux philosophes scolastiques. N'est-il pas plus simple, plus naturel, plus conforme à tout ce que nous savons, par ailleurs, des conditions dans lesquelles s'exerce l'action des causes secondes, d'admettre qu'elle est tirée des matériaux eux-mêmes fournis par les sens? L'abstraction bien comprise suffit à nous faire voir comment et dans quelle mesure la matière et la forme de la connaissance nous sont données en même temps dans l'expérience.

Nous l'avons vu, en effet. D'après la doctrine idéologique de saint Thomas, elle est le fondement le plus immédiat de la nécessité et de l'universalité de nos connaissances. C'est elle qui nous fait passer du particulier au général, du contingent au nécessaire. Il est à jamais impossible, sans son intervention, de sortir des réalités concrètes et individuelles, autrement dit de faire de la science; car, et les anciens et les modernes s'accordent à reconnaître, en principe, qu'il n'y a de science que du général. C'est pourquoi la généralisation est le fait dominant de la science.

Il faut en dire autant de l'abstraction : ces deux opérations de l'esprit ne vont pas l'une sans l'autre. Mais pour que l'abstraction soit vraiment explicative de l'universalité et de la nécessité des premiers principes, il faut y voir autre chose qu'un partage de l'attention. Si elle avait seulement pour effet de nous faire considérer à part une qualité individuelle, c'est-à-dire comme isolée des autres qualités que l'expérience nous montre réunies dans un même objet, nos sens seraient les premiers abstracteurs; car il en est qui ne perçoivent rien en dehors de leur objet propre. On pourrait en dire autant de l'intérêt qui nous fait distinguer les choses utilisables de celles qui ne le sont pas. Et il ne manque pas d'auteurs pour le dire :

Les choses, dit E. Mach, sont pour nous des complexes relativement stables de sensations liées entre elles, dépendant les unes des autres. Mais tous les éléments de ce complexe n'ont pas une égale importance biologique. Un oiseau se nourrit, par exemple, de baies rouges et sucrées. La sensation sucrée est biologiquement importante pour lui, et son organisme a pour cette sensation une disposition *innée;* ce même organisme y associe peu à peu le caractère rouge qui est frappant et se découvre à distance. En d'autres termes, l'organisme présente, à l'égard des deux éléments, sucré et rouge, une réaction beaucoup plus sensible. Son attention sera de préférence dirigée vers ces éléments, mais, par contre, négligera d'autres éléments du complexe baie.

Une telle idée de l'abstraction repose sur une analyse bien superficielle des choses de la pensée, et principalement sur la prétention de tout définir en fonction des sciences physiques. Abstraire n'est pas seulement distinguer. C'est quelque chose de plus.

Il est sans doute nécessaire, pour opérer une abstraction, de considérer à part un caractère donné; mais il faut ajouter : un caractère commun à plusieurs individus ou faits particuliers. Ecoutons saint Thomas : *si accipiantur multa singularia quæ sunt indifferentia quantum ad aliquid unum in eis existens, illud unum secundum quod non differunt, in anima acceptum est universale* (1). L'abstraction consiste donc non seulement à isoler une propriété, mais encore à la dépouiller de toutes différences individuelles. Ce n'est qu'après l'avoir extraite des existences particulières et ramenée à l'unité spécifique qn'on peut en faire d'innombrables applications : applications qui ne seraient pas possibles si l'abstraction, simple partage de l'attention et de l'intérêt, laissait les choses dans leur pleine et entière individualité. Prise à ce degré, la connaissance est indépendante de telle ou telle réalité concrète individuelle : *in multis in quibus expertus est accipit unum commune quod firmatur in anima et considerat illud absque consideratione alicujus singularium* (2). De la sorte, l'extrait commun qui résulte de l'élimination des notes individuantes constitue un concept distinct de celui des objets particuliers pris séparément. Ce concept, qu'il soit complexe ou simple, notion pure ou jugement, ne doit pas être regardé comme la simple somme des faits individuels, l'universel étant véritablement un : *unum præter multa*. Il est constitué par la quiddité formelle de l'être dégagée des phénomènes qui l'individualisent. Or, cette forme est une.

---

(1) S. Thom., *Poster. analyt.* l. II, lect. XX.
(2) *Ibid.*

De plus, elle est extérieure et supérieure à la multiplicité qui lui a servi de fondement. C'est pourquoi, dans un sens très vrai, l'abstraction donne plus que ne fournit l'expérience directe. La forme abstraite est illimitée dans son genre : elle ne représente qu'elle-même sans aucun mélange, toute considération de participation et de support étant écartée. De là vient la perfection des formes abstraites qui ne peuvent, par cela même, être attribuées dans l'abstrait au réel. En un mot, l'universel exprime la chose en soi. Il est l'élément commun d'un nombre indéfini de sujets semblables. Quant à son contenu, nous ne disons pas quant à son mode d'être, il existe dans les êtres particuliers auxquels nous l'attribuons constamment. De cette manière, l'intelligible et le sensible coïncident dans nos opérations intellectuelles. Nous sentons et pensons le même objet. Cet objet est un composé de deux éléments : du particulier et de l'universel, du sensible et de l'intelligible. Nous possédons à la fois l'abstrait et le concret. Qu'est-ce à dire, sinon que nous comprenons l'universel dans des représentations sensibles : *in quibus inspicit* (*intellectus*) *omne quod inspicit* (1). Inutile de faire remarquer que le véritable objet de l'opération intellectuelle, dans ce cas, n'est pas l'image sensible. Celle-ci n'est pas l'objet propre, mais le fondement de cette opération. Connaître l'universel, dit saint Thomas, c'est connaître une forme qui se trouve naturellement réalisée dans la matière, mais ce n'est pas la connaître en tant que liée à telle matière ou participée par elle; *cognoscere formam in materia*

---

(1) *In Boetium de Trinitate*, q. VI, a. 2 *ad quintum*.

quidem corporali individualiter existentem non tamen prout est in tali materia (1). Cette doctrine si profonde et si conforme aux procédés habituels d'une nature composée de corps et d'âme répond à toutes les difficultés de l'empirisme pur et de l'idéalisme; nous n'y touchons ici que dans la mesure où cela est nécessaire pour expliquer la nécessité et l'universalité des premiers principes. Cette question si importante s'explique en effet très facilement avec la théorie thomiste de la connaissance.

Notre esprit part du concret et de l'individuel, mais il arrive à un objet d'ordre tout différent. Il atteint à un concept où le fait de l'existence ne compte plus, à un extrait commun, à un résidu qui ne contient et n'exprime que la nature de l'être dégagée de ses particularités sensibles. Or, entre ces données abstraites, l'esprit discerne des rapports. Il en est même qu'il discerne à première vue, car ils découlent immédiatement de la quiddité même des choses. Aussitôt que les termes sont connus, que les deux notions sont en présence, la liaison est perçue. La cause déterminante de ces premiers jugements n'est pas l'expérience : c'est la présence évidente de l'attribut dans le sujet, c'est la perception immédiate de l'identité des deux termes ou, si l'on veut, de leur convenance ou incompatibilité intrinsèques. Nous tenons ainsi la cause propre et adéquate de l'universalité et de la nécessité de ces jugements ou principes premiers. Car, comme l'observe Taine lui-même, puisque les deux données sont telles que la première enferme la seconde, nous établissons par cela même la nécessité de leur fonction. Partout où sera la première, elle emportera

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, q. LXXXV, a. 1.

la seconde, puisque la seconde est une partie d'elle-même et qu'elle ne peut se séparer de soi. Il n'y a point de place entre elles pour une circonstance qui vienne les disjoindre, n'étant qu'une seule et même chose sous deux aspects. Leur liaison est donc absolue et universelle, et les propositions qui les concernent ne souffrent ni doute, ni limites, ni restriction. Le rapport qu'elles expriment est vrai en tout point de l'espace et à tout instant de la durée. Ce n'est pas une association de fait seulement qu'elles constatent : elles vont plus loin, elles affirment une association de nature, une nécessité intrinsèque. Dans ces conditions, c'est folie que d'en demander la preuve ou d'ergoter à ce sujet comme on le fait si souvent dans la science et la philosophie modernes. Quand la cause d'un phénomène extérieur tombe sous les sens, il n'y a pas lieu à recherche sur ce point : *quando medium per sensum inmotescit, nullus relinquitur quæstioni locus* (1). Il en est de même pour les vérités premières dont nous parlons : *non fit quæstio de immediatis*, dit encore saint Thomas, *quæ etsi vera sunt non tamen habent medium : quia hujusmodi cum sunt manifesta sub quæstione non cadunt* (2). Si banales que puissent paraître ces notions, il est pourtant bien nécessaire de les rappeler : leur oubli si fréquent est la source de toutes sortes de difficultés et d'erreurs.

En résumé, l'esprit opérant sur les données des sens forme ses premiers jugements qui sont les premiers principes. A vrai dire, c'est le procédé suivi pour toute connaissance. Mais lorsqu'il s'agit de la pensée prise à sa source, les choses se passent avec

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. II, lect. I.
(2) *Ibid.*

une simplicité toute particulière. Dans ce cas, les termes du jugement sont si abstraits, si universels, qu'ils ne se rencontrent jamais séparément. Nous percevons leur rapport d'un seul coup d'œil. La présence constatée de l'un, même dans une seule donnée, entraîne la présence et la perception de l'autre. Le nombre des cas observés n'a ici aucune importance. Nous sommes dans le domaine de l'immédiat qui relève de l'intelligence comme nature : *ut natura*, et non comme faculté de raisonnement. C'est pourquoi les premiers principes participent de la fixité de la nature elle-même et sont les fondements éternels de la pensée. A ce titre, ils rendent non seulement possible, mais encore nécessaire, l'entente intellectuelle sur un grand nombre de points. C'est le sentiment de leur immanence universelle, nous voulons dire de leur présence dans toutes les données, toutes les questions particulières, qui fait le sens commun. Tous les travaux, toutes les superstructures de notre raison savante et méthodique sont dominés et prédéterminés par eux. Et pour reprendre un mot de Balmès, ils sont à la fois le guide et le bouclier de cette raison ; le guide, car ils la précèdent et lui montrent le chemin du vrai ; le bouclier, car ils la mettent à couvert de ses propres subtilités en forçant le sophisme à se taire devant le sens commun. N'est-ce pas pour avoir corrompu la notion des premiers principes que la pensée contemporaine est plongée dans une anarchie profonde et que, malgré une éclosion incontestable de talents de tous genres, la spéculation intellectuelle est dans une impuissance à peu près complète? Et n'est-ce pas pour la raison contraire que la doctrine philosophique de saint Thomas n'a rien perdu de sa vitalité et de sa bienfaisance?

CHAPITRE IV

Des vérités médiates ou inférées et des degrés de la connaissance

---

Les vérités d'évidence immédiate sont relativement peu nombreuses. Dans l'ordre rationnel, nos connaissances sont, pour la plupart, médiates ou dérivées. C'est même par ce caractère qu'elles se rattachent à la science proprement dite. On peut se poser bien des questions à leur sujet. Nous rechercherons seulement ici la raison fondamentale de cet ordre de vérités. Pourquoi le *médiat* existe-t-il dans nos connaissances? Qu'est-ce qui en fait une nécessité pour notre entendement? Tel est le premier point de notre présente étude. Cependant, nous n'y traiterons pas de l'induction ni de la déduction en particulier. Nous le ferons plus loin dans des chapitres spéciaux. Nous compléterons plutôt ce que nous avons à dire des vérités médiates, par des considérations sur les degrés de la connaissance. Ces deux questions ont plus d'un rapport entre elles.

Du fondement de la distinction entre l'immédiat et le dérivé dans nos connaissances.

La proposition immédiate est celle où l'attribut est contenu visiblement dans le sujet. Cette proposition

s'impose d'elle-même à notre esprit, sans le secours d'aucune vérité intermédiaire. La signification seule des termes aussitôt qu'elle est saisie suffit à nous révéler la convenance ou l'incompatibilité de l'attribut avec le sujet. La proposition médiate, au contraire, est celle où le prédicat n'est pas contenu d'une façon évidente et à première vue dans le sujet. Pour savoir s'il y est oui ou non contenu, il est nécessaire de recourir au raisonnement ou à l'expérience directe, c'est-à-dire aux procédés et aux règles d'une saine logique. C'est à ce prix seulement que nous pourrons nous assurer de l'existence du rapport en question. La conclusion dans ce cas est obtenue par l'intervention d'un nombre plus ou moins grand de vérités intermédiaires et d'opérations intellectuelles. On comprend que ce travail soit parfois considérable, autant par la durée que par l'intensité de la recherche. C'est ainsi que telle proposition, maintenant courante en physique ou en chimie, possède une longue histoire. Or, ce travail d'investigation, d'une logique souvent compliquée, a toute sa nécessité dans *l'imperfection de l'intelligence humaine*. Nous savons que cette dernière n'est à l'origine qu'une pure puissance, que sa potentialité relativement à son objet est complète. Or, de ce chef, elle subit le sort de toutes les choses essentiellement perfectibles, c'est-à-dire qu'elle n'acquiert sa perfection propre que par étapes successives; aussi la voyons-nous multiplier les concepts et les réflexions pour arriver à se faire une idée scientifique d'un objet quelconque. La connaissance des termes précède le jugement proprement dit. Le jugement, à son tour, devient la base du raisonnement, qui est la troisième opération de l'esprit. Seul, un examen approfondi peut nous faire voir dans les idées tout ce qu'elles contiennent.

Sans doute, dans une proposition d'évidence médiate, le sujet contient l'attribut. Cependant, la connaissance de l'un ne nous donne pas tout d'abord celle de l'autre. Seule, l'imperfection de cette connaissance en est la cause. Si elle était plus compréhensive et plus profonde, nous trouverions en elle le rapport que nous cherchons, sans avoir besoin de recourir à l'analyse ou au raisonnement. Nous verrions par intuition directe les conséquences dans le principe, l'attribut dans le sujet. Il n'est rien là d'objectivement impossible. Nous dirons même que ce procédé est le seul qui soit pleinement conforme à la nature des choses considérées en elles-mêmes et non pas relativement à nous. Le procédé discursif auquel nous avons recours n'est qu'une nécessité de second ordre, dérivant tout entière de la faiblesse de notre esprit. Qu'on veuille bien remarquer que toute démonstration logique et même tout raisonnement expérimental a pour but d'établir qu'un attribut existe ou n'existe pas dans un sujet. En d'autres termes, son travail consiste à étendre et à creuser davantage l'idée que nous avons du sujet : les principes généraux, les moyens termes et les investigations positives auxquels elle a recours n'ont d'autre raison d'être ni d'autre résultat que d'agrandir cette idée.

Cette constatation est capitale dans la question qui nous occupe. Elle nous permet de comprendre comment une première connaissance très profonde du sujet nous dispense, par le fait même, de faire appel au raisonnement. Voyez encore ce qui se passe dans l'enthymème. On sait que ce dernier n'est rien autre qu'un syllogisme abrégé. Or, quel est le fondement de cette abréviation ? sinon le fait de voir par intuition une chose dans une autre. Nous disons, par

exemple : il est homme, donc il est raisonnable. Nous supprimons la majeure : nous ne la pensons même pas, parce que, dans l'idée d'homme, nous apercevons intuitivement celle de raisonnable. Plus un esprit est puissant, plus il est capable de procéder par enthymème, c'est-à-dire plus il se rapproche de la simple intuition.

Supposons une intelligence assez étendue, dit Balmès, pour concevoir l'essence de la ligne courbe par une intuition immédiate de la loi qui préside à l'inflexion des points : cette intelligence n'aura pas besoin de suivre les évolutions que nous avons suivies. Elle verra sans hésitation, dans l'idée même de la figure, toutes les propriétés qu'elle contient. Cette supposition n'est pas entièrement arbitraire. Un géomètre quelconque peut concevoir comme Pascal l'idée d'une courbe, mais ce géomètre n'atteint que par de longs efforts les propriétés les plus communes de cette figure. D'un seul coup, Pascal en saisit les plus cachées (1).

Mais, il faut bien l'avouer, cette méthode intuitive est souvent bien plus apparente que réelle dans les questions de pure science. Là, elle ne peut signifier que la pénétration prompte et puissante de l'esprit. A la réflexion, on voit qu'il y a gradation réelle et même succession dans le travail de la pensée. Or, tout cela suppose un raisonnement plus ou moins explicite. Dans nos connaissances, le passage de la cause à l'effet ou vice-versa est nécessairement exclusif de l'intuition proprement dite. Cette dernière ne se vérifie que dans le cas où notre esprit embrasse

(1) Balmès, *Philosophie fondamentale*, t. Ier, p. 222. (Traduction de E. Manec.)

d'un seul et même regard une ou plusieurs données dans une autre. Cette vision de la multiplicité dans l'unité n'a rien qui répugne à priori. Un principe contient autre chose que lui-même. Outre son contenu actuel, il a son contenu virtuel. En d'autres termes, il se présente non seulement en lui-même, mais encore avec son cortège de relations et de conséquences. Pour arriver à le connaître dans toute son étendue, nous n'avons que deux procédés possibles : *la démonstration logique et l'intuition directe.* Ils sont exclusifs l'un de l'autre. L'intuition n'a recours ni à la comparaison ni à l'analyse pour dégager les rapports cachés ou le contenu virtuel d'un concept. Elle découvre tout cela dans le principe donné, du premier coup : elle voit l'attribut dans l'idée adéquate qu'elle a du sujet, les conclusions dans la pénétration profonde des prémisses, les effets dans la compréhension parfaite de la cause.

Notre esprit, il est vrai, ne peut saisir plusieurs données en tant que plusieurs, par un seul acte. Car ce qu'il ne peut comprendre par une seule espèce ou représentation intelligible entraîne pour lui des actes différents. Or, plusieurs, comme tels, ne peuvent être perçus par une seule espèce. Conçoit-on une matière actualisée ou *terminée* par deux formes? Mais rien ne s'oppose à ce que notre esprit atteigne plusieurs objets par un seul acte, s'ils sont reliés entre eux de quelque manière. Ainsi nous voyons un objet, *avec* un autre, même disparate, si tous les deux sont contigus ou dans le même champ de vision. Bien plus, nous percevons une donnée quelconque avec et dans une autre ; par exemple, l'attribut avec et dans le sujet. Enfin, il nous arrive de saisir une chose *par* une autre. C'est ainsi que nous pouvons voir

l'effet non seulement avec la cause, mais encore dans et par la cause. Toutes ces manières d'atteindre plusieurs rapports par un seul acte témoignent de la puissance et de la perfection d'un esprit. C'est parce qu'elle pénètre plus profondément une cause ou une question qu'une intelligence voit d'un seul regard ce qu'elles contiennent et ce qu'elles embrassent. Les effets ne sont-ils pas en puissance dans la cause, et les attributs en puissance dans le sujet? Plus la connaissance d'une cause est parfaite, plus sa valeur productive est connue; plus la compréhension d'un sujet est profonde, plus nous savons ce qu'il est et ce qu'il peut être. Du reste, voyez ce qui se passe dans une démonstration logique ou autre. Là, nous trouvons toujours une donnée primordiale qui est la règle de nos autres connaissances. C'est en son nom seul qu'il nous est permis de conclure. Notre premier soin, si nous voulons rester dans la vérité, est de ne jamais nous écarter d'elle. Les idées secondaires n'en sont que le développement et l'évolution: elles ne doivent pas être autre chose. Dans l'idée « d'animal raisonnable » sont contenues déjà implicitement les propriétés ainsi que les grandeurs et les misères de l'homme. C'est pourquoi la définition est le fondement de toute opération démonstrative. On ne peut rien prouver d'une chose sans en avoir une notion préalable, sans mettre en avant, dans une certaine mesure, ce qu'elle est. L'esprit ne saurait se porter vers une chose dont il n'a pas reçu une première information. Son objet propre, celui qu'il atteint avant tout autre, est la nature, la quiddité, *quod quid est*. Cette notion quidditative, si imparfaite qu'elle soit, tout d'abord, n'en est pas moins le point de départ et la mise en marche de toute démonstration, de toute recherche. Et ici la

fin du *discours* répond au commencement : nous voulons dire que c'est toujours à la perception du contenu de l'objet en nature et essence qu'il aboutit, perception, bien entendu, plus complète et plus scientifique.

En résumé, la perception simple et directe est l'alpha et l'oméga de tout travail discursif de la raison. Dans le jugement, nous comparons le prédicat avec le sujet; dans le raisonnement, la conclusion avec le principe. Cette comparaison a manifestement pour cause unique la débilité de notre esprit. C'est parce qu'il a plus de puissance que d'acte qu'il n'aperçoit pas du premier coup d'œil l'attribut dans le sujet, la conclusion dans les prémisses. Pour faire cette découverte, un travail plus ou moins long est nécessaire : travail qui nous ramène finalement au principe, ou, si l'on veut, à l'immédiat. C'est dans la lumière et la vérité de ce dernier que la conclusion est acceptée : *intellectus invenitur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam judicandi* (1). Par la comparaison, l'esprit met sous son regard deux ou plusieurs notions afin d'étudier leurs rapports. Puis, réunissant en un concept total les notions, il saisit dans ce concept les rapports qu'elles ont entre elles. Ainsi la conclusion, abstraction faite du procédé suivi pour l'établir, n'est rien autre qu'un jugement analytique en matière de démonstration logique pure.

Malgré quelques apparences contraires, cette doctrine n'a rien de commun avec les idées de la philosophie nouvelle sur l'immédiat et le construit dans nos connaissances. Les différences sont nombreuses

(1) S. Thom., *De Veritate*, q. xv, a. 1.

autant que profondes. Tout d'abord, l'immédiat, dans la philosophie en question, est l'objet d'une intuition qui n'émane pas directement de notre faculté de comprendre. La définition qui en est donnée par Bergson est bien connue; cette intuition, d'après lui, est une espèce de sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et d'inexprimable. Il est difficile de voir là un acte ou une formule de connaissance intellectuelle. Du reste, l'intuitionisme ne le prétend pas : s'il a pris cette position, c'est bien dans le but d'atteindre le réel par d'autres voies que celles de l'intelligence pure. Saint Thomas, lui, distingue comme deux plans dans le domaine de notre activité intellectuelle : on peut dire, en prenant le mot dans son sens étymologique, que le premier est celui de l'*immédiat*. Il est constitué par tout ce qui est saisi ou formulé par notre esprit sans le secours d'aucun moyen terme. C'est le cas des données fondamentales de la conscience individuelle et de toutes les propositions particulières ou universelles connues sans l'intervention d'une vérité intermédiaire. Ce domaine est celui de l'intelligence envisagée dans sa *fonction perceptive* ou, en d'autres termes, de l'intelligence prise à son moment initial, dans les premières manifestations de sa force propre. Ces manifestations toutes naturelles et spontanées sont la source même de la pensée. Elles expriment les rapports les plus simples, les plus universels, les plus immédiatement intelligibles qui soient dans le vaste champ de la science humaine. Pour saint Thomas, l'entendement ainsi considéré retient le nom d'intelligence : *intellectus*. Si maintenant on l'envisage non plus comme faculté de principes, mais de raisonnement, c'est le mot de

ratio, raison, qui lui convient : *intellectus simplicem et absolutam cognitionem designare videtur ; ratio vero discursum quemdam designat quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit* (1).

Mais ces deux fonctions appartiennent à une seule et même puissance. Il existe entre elles une différence de degré et non d'espèce. Loin d'être irréductibles, elles se rattachent naturellement à un même principe, de l'évolution duquel elles ne sont que les deux phases ou les deux moments principaux. Il y a plutôt continuité et dépendance que séparation entre la pensée scientifique et la pensée vulgaire ou les données du sens commun. Ces choses ont le même rapport entre elles que le plein jour et le crépuscule. Il n'y a donc pas lieu d'apposer le discours à l'intuition. Mais les premières et les plus simples manifestations de l'intelligence sont-elles vraiment intuitives ? Saint Thomas n'emploie jamais ce mot en parlant de la connaissance des premiers principes. Pour lui, sans doute, comme pour ses commentateurs les plus célèbres, la connaissance intuitive est celle qui se réfère et se termine à la présence réelle de l'objet : *notitia intuitiva est notitia rei præsentis* (2). Il est bien vrai qu'il n'y a pas de connaissance possible sans la présence de l'objet dans le connaissant; mais autre chose est la présence réelle et physique, autre chose la présence notionelle et abstractive : *intentionalis*. La connaissance, quelle qu'elle soit, est inconcevable sans cette dernière, tandis que l'autre n'en constitue qu'un mode particulier. La perception intuitive sera donc celle qui s'exerce sur la chose concrète elle-même,

(1) S. Thom., *De Veritate*, q. xv art.
(2) Joan. a S. Thom., *Logic.*, II p., q. xxiii, a. 1.

sur les faits d'observation directe. Dans certains cas, elle n'est que la vision ajoutée à la connaissance pure ; dans d'autres, elle ne fait que s'assurer ou se saisir des matériaux qu'il appartient à la pensée scientifique d'élaborer. Mais jamais la perception intuitive ne prend la forme d'une proposition. Elle se borne à la simple appréhension de la chose concrète. On comprend, dès lors, pourquoi saint Thomas ne considère pas les vérités premières comme étant, à proprement parler, intuitives. Il distingue ce qui est connu par soi-même, *per se notum,* ou par la seule explication des termes, de ce qui est connu intuitivement. Cependant, rien n'empêche, pour la commodité du langage tout au moins, de prendre le mot intuition dans un sens plus large, et de l'appliquer même à la connaissance des premiers principes, c'est-à-dire de toute vérité connue sans le secours d'un moyen terme. C'est ainsi qu'on distingue couramment le *discours* de l'intuition dans les travaux de l'esprit, même dans l'opinion de ceux qui rattachent ces deux opérations à une seule et même faculté.

Quant à la nature des rapports qui existent entre ces deux mêmes opérations ou formes de connaissance, la philosophie nouvelle a aussi une manière propre de la concevoir et de l'expliquer. Pour elle, l'intuition philosophique diffère radicalement du *discours*. Le rôle de ce dernier est de traduire l'intuition, de la distribuer en concepts logiquement enchaînés, de la monnayer, en quelque sorte. Il nous permet aussi d'en vérifier la consistance et la solidité en la soumettant à l'épreuve de l'analyse et de la critique. Cependant, comme il est inséparable de la connaissance par concepts, il ne peut jamais nous donner qu'une idée superficielle et grossièrement inadéquate

de la chose. Il a beau multiplier les points de vue, les perspectives, les découpures, il ne saurait atteindre à la réalité vivante. La décomposition qu'il en fait ne peut que l'en éloigner à tout jamais. En un mot, les concepts ne sauraient engendrer l'intuition.

Après avoir morcelé la réalité, dit W. James, pour en tirer vos concepts, vous ne pouvez plus les reconstituer dans son intégrité. Avec le discontinu, pris en n'importe quelle quantité, vous ne pourrez jamais fabriquer du concret, mais placez-nous d'un bond ou d'emblée, comme le dit Bergson, à l'intérieur de ce qui fait le fond même, le fond mouvant, actif et vivant de la réalité; aussitôt vous saisissez à pleines mains tout ce qui était distinction et abstraction (1).

Le plus grave défaut de la méthode conceptuelle, au dire des nouveaux philosophes, est de morceler, d'immobiliser le réel et, par-dessus tout, de le résoudre en notions générales. Elle n'en fournit de la sorte que « des vues lointaines et simplifiées, des manières de croquis schématiques, ne donnant de leur objet que quelques traits sommaires, variables suivant la direction de l'angle ». Il existe donc un abîme entre l'intuition philosophique et l'analyse par concepts. Avec celle-là, on s'installe dans l'objet, on le pénètre, on en prend intégralement possession; avec celle-ci, au contraire, on s'en éloigne, on ne le connaît que par morceaux ou, en tout cas, par ce qu'il a de général et de commun. Cela ne veut pas dire que la pensée conceptuelle et discursive n'ait pas sa raison d'être et son utilité. Comme la science dont elle est l'instrument, elle nous permet de parler et de

(1) W. James, *Philosophie de l'expérience*, leçon VI.

manier les choses. Mais ce n'est pas elle qui nous les fera voir dans leur nature intime et profonde. Ce pouvoir est le propre de l'intuition philosophique qui est la donnée première à la lumière de laquelle tout doit s'interpréter dans notre vie intellectuelle. En un mot, la seule connaissance qui atteigne pleinement son but et son objet est celle qui nous fait vivre l'immédiat, le donné pur dégagé de ce qui pourrait en étouffer l'âme, comme tout ce qui provient des besoins du langage, de l'action et de la pratique.

En réalité, les fonctions perceptives et rationnelles soutiennent entre elles de tout autres rapports. Il est facile de s'en convaincre en remontant aux données primitives de la question. Nous l'avons déjà fait remarquer en prenant les mots dans leur sens large; rien n'empêche d'affirmer que notre esprit ne connaît que par intuition et raisonnement. De l'aveu de tous, la première manière est le point de départ, la cause originelle de l'autre. On ne peut concevoir un discours ou un raisonnement qui ne se rattacherait pas à une notion première et intuitive, pas plus qu'on ne saurait remonter à l'infini la série des déductions. Sous ce rapport, l'intuition se présente avec tous les caractères d'un commencement d'une ébauche. Dans la réalité concrète, ce commencement revêt deux formes : 1° *la forme d'un premier principe : fait d'ordre rationnel;* 2° *la forme d'une perception sensible : fait d'expérience brute.* Cette dernière, il est bon de le remarquer, est la plus fondamentale des deux. C'est pourquoi saint Thomas écrit : *sensibilia sunt prima nostræ cognitionis principia* (1). Par principe, il faut entendre ici un point de départ et non un

(1) *Sum. theol.*, II-II, q. CLXXIII, a. 3.

sommet. Ainsi l'intuition sensible ne constitue pas la connaissance proprement dite : elle n'en fournit que les matériaux. Pour soutenir le contraire, il faut abolir toute distinction entre l'ordre intellectuel et l'ordre sensible. C'est, au fond, ce que fait la philosophie nouvelle : en tout cas, au point de vue de la connaissance pure, elle admet comme une chose acquise que la perception sensible et l'image l'emportent de beaucoup sur l'idée. Qu'est-ce au juste que cet acte d'intuition pure auquel doit tendre le philosophe? Hors de l'intellectualisme, qu'on le veuille ou non, il n'est pas autre chose que la sensation. C'est ce que W. James reconnaît ouvertement.

Peut-être, direz-vous, et quelques-uns d'entre vous sont sans doute en train de se dire qu'en nous renvoyant ainsi à la sensation M. Bergson en revient, par une véritable régression, à cet empirisme plus que rudimentaire que vos idéalistes, depuis Green, ont dix fois tué et enterré. Il y a bien là, je l'avoue, un retour à l'empirisme ; mais un tel retour, effectué sous une forme si heureuse, ne fait que prouver l'immortelle vérité de cette méthode. Ce qui ne veut pas rester dans la tombe doit avoir une réelle vitalité (1).

Un retour à la sensation, telle est l'essence de la nouvelle méthode et le terme ultime de la réforme et de la conversion qu'elle exige de nous. Du reste, un acte auquel on donne pour objet la chose sensible, l'expérience concrète, la vie réelle dans sa continuité fuyante, ne peut être qu'une sensation. Dans ces conditions, l'immédiat est une réalité individuelle dont nous avons une intuition sensible vivifiée, il est vrai,

(1) W. James, *Philosophie de l'expérience*, leçon VI.

dans le cas qui nous occupe, par un effort de sympathie et d'assimilation affective. Cette intuition nous est donnée comme la vraie connaissance, et même comme étant, dans son genre, tout au moins, la connaissance absolue. Sans vouloir entrer dans l'examen de toutes les questions soulevées par cette doctrine, nous ferons remarquer que l'intuition ainsi entendue est essentiellement imparfaite dans l'ordre de la connaissance. Aucun des éléments qui la composent ne nous met en contact d'intelligence, en rapport de compréhension avec son objet.

Nous percevons, tout d'abord, dans cette intuition, un élément affectif. Il est difficile de voir autre chose dans cette sympathie par laquelle on entre dans la familiarité de l'objet, on en devine la vie intérieure, atteint et pénètre le centre d'expansion. On aura beau varier et multiplier les expressions, on ne fera pas que tout cela ne soit d'origine sentimentale. Or, le sentiment est un moyen d'union, si l'on veut, mais non un moyen de connaître. La connaissance se fait par l'assimilation immanente du sujet connaissant à l'objet connu. Quelle que soit la théorie de la connaissance qu'on adopte, on ne peut nier que l'objet connu ne soit dans le connaissant de quelque manière. Or, il n'y est pas de toute évidence dans sa réalité concrète : il y est donc par une forme représentative. Ces notions fondamentales constituent des données précises et positives ayant toute la valeur d'un fait. Elles contiennent en germe tout le traité de la connaissance. Tous les systèmes édifiés en dehors d'elles manquent de base. L'intellection n'est donc pas concevable sans la représentation de l'objet dans le connaissant. Or, aucun élément affectif ne produit cette représentation : il la suppose seulement. Comment, en

effet, une tendance ou une inclination pourrait-elle naître pour une chose qui n'aurait pas été préalablement saisie et connue, tout au moins dans son rapport de convenance avec l'appétit ou la volonté? Qu'on le remarque bien avec saint Thomas, ce n'est pas une affaire accessoire ou accidentelle pour l'objet voulu ou aimé, d'être connu : c'est une chose indispensable, une condition essentielle — *appetibili* **non accidit** *esse apprehensum..... sed per se convenit. Nam appetibile non movet appetitum nisi inquantum est apprehenstum* (1). Il s'ensuit que le sentiment ou la sympathie procèdent de la représentation idéale, mais ne la produisent pas. Tout ce qu'on peut accorder, et qui est très vrai, c'est qu'ils favorisent le travail de l'intelligence; c'est qu'ils nous aident à mieux comprendre, à pénétrer plus profondément un objet donné. Cette distinction permet d'éviter nombre d'erreurs et de confusions. Mais le fait qu'elle établit est trop connu pour qu'il soit nécessaire de nous y arrêter. Nos dispositions affectives ou sentimentales ne sont donc nullement, par elles-mêmes, un moyen de connaître, étant par définition, au contraire, consécutives à la connaissance. Bien plus, en tant qu'elles nous portent vers les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, non seulement elles n'expliquent rien, mais s'opposent à toute explication : nous voulons dire que ce processus est le contraire de celui de la connaissance.

Quant à l'intuition envisagée comme perception de l'immédiat, dans le sens de la philosophie nouvelle, nous venons de voir qu'elle se ramène, somme toute,

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, q. LXIII, a. 2.

à la sensation. Elle en possède tous les caractères. Les intuitionnistes-ant-intellectualistes les plus convaincus le reconnaissent eux-mêmes. W. James, que nous avons déjà cité à ce sujet, dit encore : « Au commencement était le fait. Le fait est une donnée primitive; toute autre manipulation conceptuelle ne vient qu'après; et, à l'égard de cette première donnée, elle n'est qu'un succédané, toujours inadéquat, jamais un parfait équivalent ». (1) Ce fait primitif et fondamental n'est autre que la sensation. La preuve que l'intuitionisme l'entend bien ainsi, c'est qu'il oppose ce même fait à la *connaissance conceptuelle*. Ce dernier mode de connaissance est inhérent à toutes nos opérations de l'ordre intellectuel proprement dit : qu'elles soient discursives ou intuitives. Il est bien évident, en effet, que la vue directe de l'objet, avec tout son contenu et toutes ses conséquences, n'est pas un procédé de l'intellect humain. C'est pourquoi nos premières informations, quelle qu'en soit la matière, sont toujours rudimentaires et superficielles. En d'autres termes, la représentation intégrale de l'objet dans le connaissant n'est pas et ne peut pas être donnée dans un seul acte, dans une seule idée. Cette représentation, on ne peut le nier, est, dans une certaine mesure tout au moins, le produit de l'action de la chose représentée. Or, une chose complexe et surtout concrète est un composé de propriétés, de phénomènes et de rapports divers qui ne peuvent agir simultanément ni sur nos sens ni sur notre esprit. Dans la connaissance qu'on en acquiert, il y a néces-

(1) W. James, *Philosophie de l'expérience*, leçon VI.

sairement succession et multiplicité d'idées : ce qui revient à dire qu'une telle connaissance est nécessairement fragmentaire et conceptuelle. Il est bien vrai que, dans le jugement et la conclusion, notre esprit réunit dans un concept total les idées particulières qu'il a comparées ; mais ce concept n'en reste pas moins analytique, puisque notre esprit y découvre et saisit les rapports des idées partielles synthétisées. Dès lors, l'analyse par concepts se vérifie aussi bien dans l'intuition intellectuelle que dans le discours.

Le fait que la philosophie nouvelle place au commencement de tout travail discursif de la raison, et que celui-ci ne peut que morceler et amoindrir, c'est donc tout simplement la sensation. On serait porté à croire qu'il existe une part de vérité dans cette assertion, étant donnée l'origine sensible de nos idées. Mais le rapprochement est ici bien plus apparent et nominal que réel. Pour saint Thomas, la sensation est, sans aucun doute, un commencement ; mais dans ce sens qu'elle apporte la matière de la pensée, l'intelligible en puissance, et qu'elle saisit les individualités matérielles. Elle est une première prise de possession du réel, mais du réel brut non expliqué. Elle n'est pas l'acte intellectuel, elle en est seulement la condition nécessaire. En un mot, l'entendement peut connaître les choses sensibles, mais il ne le peut s'il ne les abstrait des conditions matérielles en présence desquelles il ne reste pas inactif. Considéré sous ce rapport, il est la vraie cause de la connaissance : la sensation, elle, ne fournit que la matière sur laquelle s'exerce cette activité de l'esprit : *non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis sed magis quodammodo est materia*

causæ (1). Ainsi, c'est renverser les rôles et méconnaître gravement l'ordre des facteurs que de faire de l'intuition sensible un fait primitif, à la lumière duquel il convient d'interpréter notre science rationnelle et notre perception commune. L'intuition intellectuelle, dans le sens plein du mot, n'est possible qu'à l'égard d'un objet qui se représente lui-même à l'intelligence, c'est-à-dire qui remplit lui-même les fonctions de l'idée. Pour cela, il est nécessaire que cet objet soit doué d'intelligibilité immédiate, comme c'est le cas pour les substances purement spirituelles. C'est alors, et alors seulement, que se réalise la perception immédiate, la connaissance intuitive.

C'est cet idéal de connaissance plutôt pressenti que clairement défini par eux que les tenants de la philosophie nouvelle cherchent à introduire dans l'explication de la connaissance humaine; mais comme il n'y trouve aucune application, il ne conduit finalement qu'à la sensation pure ou à une intuition d'une objectivité purement imaginaire. Et pourquoi ne trouve-t-il aucune application dans notre cas, sinon parce que l'intelligibilité immédiate n'appartient pas au monde matériel et sensible? Dans un tel monde, aucun objet ne peut s'unir immédiatement à notre esprit : cette union ne peut se faire que par l'intermédiaire d'une idée extraite des réalités sensibles, idée qui ne représente par là même que la nature commune ou la forme de l'être dégagée des phénomènes qui l'individualisent. Il ne s'ensuit nullement que le particulier ou l'individuel échappe à notre connaissance; non, les individualités de cet ordre sont directement atteintes par les sens dont le rôle, avons-nous dit, est de fournir

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, q. LXXXIV, a. 6.

les matériaux à l'intelligence. Celle-ci en tire par l'abstraction des idées générales, idées qu'elle applique ensuite aux réalités individuelles et concrètes saisies par les sens. Il arrive que nous possédons de la sorte, dans le fait de cette application, toute la réalité spécifique et individuelle d'un objet donné : c'est ce qu'enseigne saint Thomas en disant : *rationis illas* (*universales*) *applicat ad res particulares quarum sunt, adminiculo inferiorum virium* (1). Doctrine admirable où, non seulement les droits de la pensée et ceux de l'expérience sont sauvegardés et conciliés, mais encore où ils se rendent réciproquement témoignage et se prêtent un mutuel appui. Si, maintenant, à cette opération intellectuelle fondée sur une donnée sensible vient s'ajouter la sympathie pour l'objet, c'est-à-dire si nous atteignons cet objet non seulement par la pointe de l'esprit, mais encore par la volonté et le cœur, nul doute que la possession n'en soit plus complète et humainement plus satisfaisante. Cet état affectif fait monter le niveau de l'énergie intellectuelle; ensuite, il est un lien qui s'ajoute à celui de la connaissance. Pour être d'un autre ordre, il n'en est pas moins efficace. Bien plus, saint Thomas nous dit : *amor est magis unitivus quam cognitio* (2). Mais qu'on ne s'y trompe pas : l'acte intellectuel ou perceptif est toujours à la racine de tout : sans lui, rien ne se produit ni ne s'explique dans le domaine du sentiment. Tout bien considéré, l'intuition de la philosophie nouvelle apparaît comme une tentative, un effort de compréhension intellectuelle par la seule

---

(1) S. Thom., *In Boetium de Trinitate*, q. v, a. 2.
(2) S. Thom., *Sum. theol.*, I-II, q. xxviii, a. 1.

voie affective. C'est oublier une vérité d'expérience et de raison que saint Thomas formule en ces deux mots : *motus appetitivus sequitur apprehensionem.* Etant donnée la multiplicité assez évidente de nos facultés, c'est toujours une mauvaise méthode que de vouloir demander toute la connaissance, toute la possession du réel à une seule d'entre elles, et encore plus à un seul acte. En résumé, seule l'intuition qui porte sur un objet présent et immédiatement intelligible est une connaissance parfaite dans son genre, mais, prise autrement, elle n'est et ne peut être (qu'il s'agisse de la sensation ou des axiomes connus sans le secours d'un moyen terme) qu'un commencement. Les premiers principes n'expriment que des rapports communs et indéterminés. Sous ce rapport, ils sont comme les pierres d'attente d'un édifice. Et cela est plus vrai encore de la sensation, qui est une matière bien plus éloignée de la connaissance rationnelle et scientifique. Ce n'est donc pas pour des raisons qui tiennent à la pratique, mais à la débilité et à l'imperfection même de la fonction intuitive de notre intelligence, que nous avons recours à la méthode analytique et discursive. En effet, le discours n'a pas d'autre but que d'agrandir, de développer un premier aperçu, une première information, et d'arriver ainsi, en comparant des idées partielles, à un concept total représentant l'objet. Mais, encore une fois, ce procédé trouve sa cause et son explication dans l'insuffisance même de l'intuition humaine. Si cette dernière était autre chose qu'une ombre de l'intuition véritable, nous n'aurions aucun besoin de recourir à la méthode discursive ni à l'analyse par concepts. C'est ce que les considérations qui vont suivre achèveront de mettre en lumière.

Cause originelle de la pluralité des idées.

La méthode discursive s'impose à la raison humaine au même titre que la multiplicité des concepts. A vrai dire, ces deux questions n'en font qu'une, quant à leur principe. Nous avons plus particulièrement parlé de la première dans les pages qui précèdent : il ne sera pas inutile de rappeler maintenant quelques notions de haute philosophie thomiste qui se rapportent plus immédiatement à l'autre.

On peut conclure déjà de ce que nous avons dit plus haut que la pluralité des idées est une nécessité toute secondaire et relative si l'on prend la connaissance dans sa notion abstraite. Cependant, il existe une raison plus générale et plus profonde encore de cette même vérité. Saint Thomas enseigne que plus un esprit est élevé et puissant, plus petit est le nombre de ses idées : *oportet quod ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa : et tanto amplius per plura quanto amplius intellectus inferior fuerit* (1). L'être intelligent est tel parce qu'il peut être autre chose que lui-même ; c'est là sa marque distinctive, sa différence spécifique ; celle qui creuse un abîme infranchissable entre lui et les êtres insensibles condamnés à une éternelle solitude. Mais d'où lui vient ce merveilleux pouvoir ? De l'immatérialité : sans elle, rien n'est intelligent ni intelligible. C'est elle seule qui fait qu'un être ne se termine pour ainsi dire pas avec lui-même, qu'il peut en contenir d'autres en recevant leurs formes. Il existe une opposition complète entre les conditions de la matière et celles

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, q. LV, a. 3.

de la connaissance intellectuelle. L'une limite les formes, l'autre les universalise. Il est bien évident que d'autres choses ne peuvent être représentées dans une forme qu'autant que celle-ci est plus vaste et plus riche, c'est-à-dire possède une perfection supérieure. Or, la matière retient la forme, la rattache aux dernières particularités et lui donne par là même une valeur ou une signification purement individuelle. Or, comment ce qui ne représente que lui-même pourrait-il nous conduire à la connaissance d'autre chose? Ce n'est donc qu'en s'éloignant de la matière qu'une forme d'être devient plus représentative et par conséquent un moyen plus efficace et plus puissant de connaissance.

Il est facile de comprendre, en effet, que plus cette forme sera parfaite et compréhensive, plus elle pourra nous révéler de choses par elle-même. C'est pourquoi Dieu voit toutes choses dans une seule idée qui est son essence. En pénétrant ce principe unique, infini, il connaît tout; car un tel principe est éminemment représentatif de toutes les perfections des créatures, de tous les modes d'être réalisés par elles ou purement réalisables et possibles. Et la connaissance ainsi obtenue n'est ni générale ni confuse. Dieu possède une idée propre et adéquate de chaque chose : voyant de combien de manières il peut être participé et imité, il connaît par le fait même et très distinctement tous les êtres et leurs rapports. Dieu connaissant son essence sous tous les aspects, dit saint Thomas, la connaît donc pleinement. Or, elle n'est pas seulement connaissable en elle-même, mais encore en tant que cause exemplaire de tout le créé. Par ailleurs, une créature ne possède une nature propre et définie qu'autant qu'elle est un degré d'imi-

tation de l'essence divine. Il suit de là que Dieu, du moment qu'il perçoit son essence comme pouvant être reproduite dans telle mesure déterminée, possède une idée propre et distincte de telle créature en particulier : *in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ* (1).

Chez l'ange, il n'est déjà plus possible de ramener toute la connaissance à l'unité parfaite, nous voulons dire à une seule forme représentative : substance immatérielle, il est évidemment intelligible d'intelligibilité immédiate; mais il ne l'est que dans la proportion où il est en acte. Or, il n'est ni acte pur ni acte complet. Etant immédiatement intelligible, l'essence angélique peut être elle-même sa propre idée. Elle n'a nul besoin d'être représentée par une *espèce* quelconque. A vrai dire, il est accidentel à l'objet d'être séparé du connaissant. Une essence immatérielle peut non seulement être sa représentation, mais encore celle de beaucoup d'autres, et ceci par elle-même, en vertu de sa perfection intrinsèque, du rang élevé qu'elle occupe dans la hiérarchie des êtres : *accidit cognoscitivo et cognito diversitas inter ea et similiter compositio eorum* (2). Conformément à ces principes, l'ange voit donc beaucoup de choses dans son essence même, mais, comme elle n'est pas un acte parfait, elle ne peut fournir qu'une connaissance limitée. C'est la raison pour laquelle il a besoin, pour connaître certaines vérités, même dans l'ordre naturel, d'espèces surajoutées à celle qu'est son essence. Mais on comprend très bien que plus

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, q. xv, a. 2.
(2) Cajetan, in *Sum. theol.* Comment. I, q. xiv, a. 1.

un ange occupe un rang élevé dans la hiérarchie céleste, moins il comprend de choses en dehors de lui-même, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'idées qui les représentent. Ainsi se vérifie encore cette doctrine de saint Thomas, à savoir que plus un esprit est élevé et puissant, plus l'unité se fait dans ses opérations. En Dieu toute la connaissance intellectuelle est contenue dans un seul et même principe : *continetur in uno.* Mais cette unité ne se retrouve plus au même degré de perfection dans les êtres créés. Ce que Dieu voit dans un seul principe, ils ne peuvent le voir, eux, que par le moyen de multiples représentations : multiplicité d'autant plus grande qu'il s'agit d'une intelligence d'un ordre moins élevé. En conséquence, un ange d'un rang supérieur possède un nombre moindre d'idées ; mais elles sont plus compréhensives.

Pour l'homme, l'intelligibilité immédiate ne lui convient à aucun degré. Tout est en puissance en lui et autour de lui, dans le domaine où peut s'exercer l'activité de son esprit. Ainsi notre âme ne se connaît pas par son essence, c'est-à-dire en étant elle-même sa propre représentation : elle ne se connaît que dans ses actes. Sans doute, elle possède la faculté de comprendre, mais, si elle peut comprendre, elle ne peut être comprise que dans la mesure où elle est en acte, c'est-à-dire séparée de la matière par l'abstraction. C'est à cette condition seulement qu'elle devient immédiatement intelligible. En cela, elle est soumise à la loi fondamentale de toute connaissance humaine, en vertu de laquelle un objet ne peut être connu et compris s'il ne passe de la puissance à l'acte dans l'ordre de l'intelligibilité : *consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibi-*

libus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium (1). Or, ce procédé abstractif que suit notre raison a nécessairement pour résultat de morceler nos connaissances. Par définition, il multiplie nos concepts puisque l'abstrait comparé à la chose concrète est toujours inadéquat. Il est élémentaire et simple, tandis que le concret est composé et complexe. Considérer une donnée à part de celles qui l'accompagnent dans la réalité, c'est ériger en méthode la pluralité des concepts. Or, n'est-ce point là une partie de l'œuvre accomplie par l'abstraction? On pourrait dire, il est vrai, qu'ayant, par ailleurs, l'universel pour résultat, elle réalise l'unité par le fait même. Ne nous éloigne-t-elle pas de la matière qui est le principe même de l'individuation et de la pluralité? Ensuite, l'universel n'est-il pas l'unité d'une multiplicité? ἓν ἐπὶ ou κατὰ πολλῶν, comme dit souvent Aristote. Tout cela est vrai, mais ne prouve rien contre le morcellement inévitable qu'entraîne toute connaissance abstractive. Si on trouve la multiplicité au point de départ de l'abstraction, c'est-à-dire dans la séparation qu'elle opère, on la retrouve également dans l'universel qu'elle produit.

Cet universel est une réduction à l'unité, sans doute, mais réduction qui ne parvient pas à écarter toute idée de nombre. Ce qu'elle fait, c'est l'unité spécifique. Or, celle-ci est imparfaite sous plus d'un rapport. Tout d'abord, l'universel ainsi obtenu est nettement limité dans sa valeur représentative. Il est l'idée d'une nature définie à laquelle il se rapporte objectivement, à l'exclusion de toute autre. A ce point

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, q. LXXXVII, a. 1.

de vue, l'unité qu'il produit dans nos connaissances est bien relative. Elle ne se réalise que dans un genre donné. En un mot, l'universel est un, mais il n'exprime qu'une simple unité spécifique résultant d'un rapport de similitude entre les individus qui composent le multiple. L'élément commun qui le constitue n'est commun qu'à des sujets d'un même ordre. Ensuite, l'unité dont il s'agit embrasse toute une catégorie de faits ou d'individus que l'universel n'évoque ni simultanément ni explicitement. Il ne les contient que d'une façon latente et potentielle. Pour les atteindre, nous sommes dans l'obligation de multiplier les actes et les concepts, car les choses ne tombent véritablement sous la connaissance qu'autant qu'elles sont en acte. Inversement, pour nous élever jusqu'à l'universel, un temps considérable, des recherches nombreuses sont souvent nécessaires, nous le voyons bien pour le *général,* autrement dit les lois et les principes auxquels aboutissent les sciences naturelles. Seule, la formation des tout premiers principes de la raison est, en quelque sorte, instantanée. Enfin, l'universel n'exprime qu'un caractère commun à plusieurs. Par là encore, il conduit à la multiplicité des concepts. Une idée générale a quelque chose d'indéterminé : elle perd ordinairement en contenu positif ce qu'elle gagne en extension. Nous en avons un exemple particulièrement sensible dans les axiomes métaphysiques et transcendantaux qui expriment les lois universelles de l'être, mais, quelles que soient, par ailleurs, l'utilité et même la nécessité des connaissances de ce genre, elles ne sont jamais qu'un commencement, une première et vague information. Il ne suffit pas de connaître les généralités d'une question ni de la traiter avec des lieux communs

ex communibus, comme disent les scolastiques. Ce qu'il faut, c'est atteindre et pénétrer l'objet de nos recherches dans ses caractères propres. L'idée générale que nous en avons attend toujours une détermination positive. Relativement à un objet particulier, elle est, par définition, indistincte et confuse : *qui scit aliquid in universali, scit illud indistincte..... tunc est scientia completa in actu quando pervenitur per resolutionem ad distinctam cognitionem principiorum et elementorum* (1). Et la conclusion de tout ceci, c'est que la pluralité des idées, l'analyse par concepts sont une exigence intrinsèque et fondamentale de la connaissance humaine. Considérée antérieurement au discours et à toute distribution en concepts, cette connaissance nous apparaît toujours rudimentaire, confuse et potentielle. Elle ne reçoit quelque perfection, comme telle, que du travail discursif et de la méthode conceptuelle. C'est le seul moyen, pour elle, de s'étendre et de se fortifier. Ainsi « la manipulation conceptuelle » où le discours, loin d'être, comme on le prétend, la dégradation d'une donnée primitive, en est, au contraire, l'enrichissement. En un mot, une première notion, quelle qu'elle soit, n'acquiert son plein développement que par comparaison et synthèse d'idées partielles. Sans doute, l'acte final du discours et du raisonnement appartient à la fonction perceptive de notre esprit : on peut même dire, en tenant compte des distinctions et des remarques que nous avons faites plus haut, qu'il est un acte d'intuition. Notre esprit y fixe et embrasse d'un seul coup d'œil l'objet qu'il a composé, en quelque

(1) S. Thom., *Physic.*, l. I, lect. 1.

sorte, par le discours. Mais, on le comprend, une intuition de ce genre est tout intellectuelle : elle n'est rien autre, dans son fond, qu'un concept total, expliqué et tout pénétré de raison. Elle ne peut pas être d'un ordre essentiellement différent de celui du discours dont elle est le terme et le résultat : *ratio comparatur ad intellectum,* dit saint Thomas, *ut generatio ad esse* (1).

Ce qu'il importe de bien retenir de ces considérations, c'est que la cause originelle de la pluralité des idées et de la nécessité du discours réside tout entière dans l'imperfection et l'insuffisance de la fonction intuitive de notre esprit ; les premières démarches de ce dernier n'aboutissent qu'à des notions communes et incomplètes. Le travail propre de la science consiste précisément à prendre pied sur ces acquisitions naturelles (qu'elles se traduisent par une proposition contingente ou universelle) pour saisir et serrer de plus près la réalité. Ce n'est donc pas, comme le veut la philosophie nouvelle, dans des préoccupations pratiques, des habitudes utilitaires, dans la nécessité d'agir, en un mot, ou de traduire l'intuition en discours intelligibles qu'il faut chercher la raison et l'origine de la méthode conceptuelle et discursive. Non, cette raison se trouve dans le mode d'acquisition lui-même de notre connaissance, ainsi que dans l'intelligibilité purement potentielle de son objet. Par ailleurs, nous avons vu déjà que les premières manifestations de l'intelligence ont une portée beaucoup plus spéculative que pratique. L'enfant ou le primitif qui se posent une question concernant quelque phénomène qui se déroule sous leurs yeux obéissent le

(1) S. Thom., *De Veritate,* q. xv, a. 1.

plus souvent à une curiosité exclusivement intellectuelle et désintéressée. Ils veulent savoir. C'est là un fait que la moindre observation débarrassée de toute idée préconçue et systématique suffit à établir, et nous ajouterons : un fait en faveur duquel militent toutes les présomptions à priori. Il serait bien étrange, en effet, que l'intelligence ne se retrouvât pas uniquement elle-même dans l'exercice spontané de son pouvoir de comprendre. La question de la pratique est toute secondaire pour elle : la catégorie de l'action suit logiquement celle du savoir.

Dans ces conditions, la connaissance doit se définir non par une activité utilitaire quelconque, mais par des éléments d'ordre strictement intellectuel. Nous parlerons longuement plus loin de la spéculation et de la pratique. Pour le moment, nous nous bornerons à dire et à prouver très brièvement qu'on ne saurait voir dans l'orientation de notre vie intellectuelle vers la pratique la cause de l'analyse ou de la décomposition de la réalité par concepts. Tout d'abord, cette orientation est la conséquence du savoir. Il n'est donc ni rationnel ni possible de la faire entrer comme un facteur nécessaire dans la genèse ou l'explication de la connaissance. La pratique trouve dans celle-ci toute sa raison d'être et toute sa mesure. Elle est ce que la connaissance permet ou veut qu'elle soit. Il serait contradictoire de supposer qu'elle est pour quelque chose dans la constitution de sa cause elle-même. Il est secondaire et accidentel à l'objet de la connaissance, dit saint Thomas, d'être rapporté à la pratique : *accidit alicui apprehenso per intellectum quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur* (1). Cela

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, q. LXXIX, a. 11.

est si vrai, que les sciences les plus pratiques de leur nature peuvent être cultivées dans une intention purement spéculative, c'est-à-dire de connaissance pure. Sans doute, on peut prétendre que la connaissance n'est pas logiquement antérieure à la pratique ou, en tout cas, qu'elle ne lui apporte aucun secours nécessaire ou efficace. On peut le prétendre, disons-nous ; mais contrairement à la nature des choses et à l'opinion commune des savants et des ignorants, qui a toujours vu dans la science le seul moyen donné à l'homme d'agir sur le monde qui l'entoure et de produire des œuvres utiles et durables. D'une manière générale, il est vrai de dire que la science et la puissance humaine se correspondent.

Ce n'est donc pas dans la pratique, qui est, par définition, chose accidentelle et postérieure à la connaissance, qu'il faut chercher la raison des procédés suivis par l'intelligence humaine. Surtout, on ne voit pas comment la nécessité d'agir serait la vraie cause de la méthode conceptuelle : car ce qui se passe sur le terrain de l'action n'est qu'une application particulière de cette méthode, dont la cause originelle, comme nous l'avons vu, est plus profonde et plus universelle. Sans doute, l'action exige un certain nombre d'actes d'intellect et de volonté. Pour ne parler que des premiers, nous voyons que l'intelligence intervient par la perception de la fin à obtenir, par le choix des moyens appropriés et leur adaptation pratique au but poursuivi. De toute évidence, il y a là multiplicité et succession de concepts. Mais qu'on le remarque bien : ce morcellement est, en quelque sorte, fonction de l'unité. Il n'est pas recherché par lui-même, il n'est pas une fin en soi dans le travail intellectuel ; non, il ne tend qu'à un seul but, la *com-*

position de quelque chose, la réalisation d'une synthèse : *necessarium est*, dit saint Thomas, *in qualibet operativa scientia ut procedatur modo composito* (1). Ainsi, la pratique, considérée dans sa tendance et son mouvement propre, loin de se faire un système de la décomposition et de la discontinuité, accomplit une opération synthétique, poursuit une œuvre d'unification.

C'est donc se tromper gravement que de voir une exigence de la pratique dans le procédé ou l'analyse par concepts dont notre esprit fait usage. L'unité est manifestement le but de toutes nos opérations intellectuelles. Mais elle ne nous est pas donnée dans un fait primitif ou une intuition fondamentale, comme on le prétend; elle est tout entière à réaliser par un travail complexe de recherche, de comparaison, de raisonnement et de synthèse. Ainsi, le discours, loin de nous faire déchoir de l'unité, nous y conduit, au contraire, par tous les éléments qui le composent. Certes, on ne peut douter de l'imperfection de la connaissance humaine. Cette imperfection se révèle principalement dans la genèse ou le mode d'acquisition de nos idées. Les objets se présentent à notre intelligence comme épars et dispersés; nous passons successivement des uns aux autres, cherchant à découvrir les rapports qu'ils ont entre eux, afin, précisément, de nous élever à la connaissance de l'ensemble; en d'autres termes, la tendance ou l'aspiration vers l'unité se retrouve au fond de toutes les démarches de notre esprit. Telle est la condition de la connaissance humaine. On pourrait donc la concevoir plus parfaite. Il suffit d'agrandir et d'épurer

(1) S. Thom., *Ethicor.* l. I, l. III.

le type de connaissance qui nous est connaturel, pour entrevoir la possibilité d'une intelligence d'un ordre plus élevé; d'une intelligence affranchie de la méthode discursive et de l'analyse par concepts. Car il faut laisser à la philosophie scientiste les affirmations dans le genre de celle-ci : « Il n'y a pas d'autre connaissance que la nôtre, qui est vraiment la connaissance de la nature. » (1) Il nous est donc facile de concevoir une puissance intellectuelle plus simple et plus intuitive que la nôtre : les imperfections elles-mêmes et les laborieuses lenteurs de nos procédés intellectuels nous en suggèrent l'idée. Mais c'est un abus que de faire la critique de la raison humaine en prenant pour critérium les conditions de la connaissance absolue : un abus que de vouloir retrouver dans les opérations et les habitudes de notre esprit ces mêmes conditions, et encore plus de regarder notre connaissance comme illusoire et toute subjective parce qu'elle ne les réalise pas toutes et à leur plus haut degré. Ces réflexions nous conduisent tout naturellement à la seconde partie de cette étude, qui a précisément pour objet

Les degrés de la connaissance.

Nos connaissances ont des degrés. C'est un fait d'expérience qu'il importe de ne jamais perdre de vue. Rien de plus commun dans la science et la philosophie modernes que de n'admettre plus ou moins ouvertement qu'une seule forme de connaissance souvent mal définie; en la serrant de près, on voit

(1) P. Delbet, *la Science et la réalité*, p. 334.

qu'elle consiste le plus ordinairement à exiger de la connaissance d'être la sensation ou la chose elle-même ou de réaliser une perfection qui dépasse les limites des choses humaines. C'est pourquoi il ne sera pas inutile de parler des degrés divers de la connaissance; nous ne nous arrêterons, bien entendu, qu'aux plus actuels et aux plus importants, comme le sont, sans aucun doute, ceux qui constituent les connaissances abstraite et pratique.

Quelle que soit la théorie de la connaissance qu'on admette, il est difficile de ne pas souscrire à cette assertion de saint Thomas : *Cognitio omnis fit per hoc quod cognitum est aliquo modo in cognoscente* (1) : toute connaissance se fait par l'assimilation immanente du sujet connaissant à l'objet connu. Or, cette assimilation du sujet se produit de deux manières : *per identitatem aut informationem,* dit Cajetan, par la propre essence du sujet ou par une forme représentative. Il n'y a pas de milieu. Laissons de côté le premier mode qui suppose une essence en état d'intelligibilité immédiate, et trouvant dans sa perfection même la représentation d'un nombre plus ou moins grand d'autres choses. Ce n'est pas notre cas, nous le savons. C'est donc par la présence de l'objet lui-même dans le connaissant ou la présence de sa forme, de son substitut, que se fait notre connaissance. Il nous faut encore abandonner la première supposition : elle est manifestement contraire à la réalité et à l'expérience universelle. La conclusion qui s'impose est donc celle-ci : notre connaissance s'accomplit par le moyen d'une forme représentative connue sous le

(1) S. Thom., II, *De Anima,* l. XII.

nom d'idée ou d'espèce : *Idea græce, latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formæ aliarum rerum præter ipsas res existentes* (1). Cette forme, est-il encore nécessaire de le faire remarquer? n'est pas l'objet direct de la perception; elle n'offre à l'esprit que la chose représentée en se dérobant elle-même. Elle est un pur moyen terme de connaissance directe : *objectum quo, non objectum quod cognitionis,* disaient les scolastiques avec Aristote. Elle ne devient objet que par une action réflexe de notre esprit et dans le cas où elle joue le rôle de modèle *exemplar*. Toutes nos connaissances se distinguent et se classent d'après ces données fondamentales.

La question qui se pose tout d'abord est relative à l'origine de la représentation ou de l'idée. Sous ce rapport, notre connaissance est : 1° *intuitive* ou *abstractive,* selon qu'elle est tirée directement de la chose elle-même réellement présente, ou tirée d'un autre objet qui la rappelle, la réfléchit, porte son empreinte d'une manière quelconque; 2° *immédiate* ou *inférée*. Nous les avons définies plus haut. Nous ajouterons seulement cette remarque : une vérité immédiate peut être universelle, comme nous le voyons dans les premiers principes dont les termes sont universellement connus, ainsi que leur rapport de convenance ou d'incompatibilité; mais elle peut être aussi une vérité particulière et contingente comme dans les exemples suivants : j'ai froid, ce papier est blanc, etc. Nous avons ainsi d'un côté un fait primitif d'ordre rationnel, de l'autre, un fait d'expérience, obtenus tous deux par intuition directe. Ces deux sortes d'immédiats consti-

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, I p., q. xv, a. 1.

tuent le point de départ, le fondement solide de tout travail, de tout raisonnement scientifiques; 3° *rationnelle* ou *expérimentale*. Toutes nos idées viennent des sens, c'est entendu. Nous n'avons d'inné que notre faculté de comprendre. Cependant, notre esprit ne se contente pas d'enregistrer ou de collectionner les matériaux qui lui sont fournis. Ne pouvant les embrasser tous dans toute leur complexité, il les simplifie par l'analyse et l'abstraction. Il en retire ainsi des produits intellectuels, c'est-à-dire des jugements de portée bien différente. Dans tous, sans doute, un attribut est affirmé ou nié d'un sujet. Mais dans les uns on découvre et on explique le rapport entre les deux termes en décomposant le sujet. Nous avons ainsi des jugements d'essence rationnelle. Ils ne sont pas nécessairement immédiats; ils sont souvent le résultat de longues et laborieuses démonstrations, comme nous le voyons dans les mathématiques. Dans d'autres jugements, au contraire, on perçoit et on explique le rapport par l'expérience : par l'observation directe quand il s'agit d'une proposition particulière et contingente, par l'expérience du semblable et l'induction, si une proposition générale est en cause. Ce qu'il faut noter et retenir ici par-dessus tout, c'est que toute la raison déterminante de l'adhésion de notre esprit aux vérités de ce genre se trouve dans le témoignage de l'expérience lui-même; l'assertion générale n'a sa justification que dans les faits correspondants; elle n'entraîne et n'exprime par elle-même aucune nécessité. Sans doute, l'union de l'attribut avec le sujet y est conçue par identité; mais seulement par identité de sujet participant, comme lorsque je dis : cet homme est vertueux; ce papier est blanc. Dans ce cas, c'est l'identité du sujet que j'affirme

et non des deux formes qui s'y trouvent réunies.

Il en est tout autrement des attributions que l'on fait en matière abstraite. Là, les formes pures seules sont comparées entre elles à part de toute idée de support. Ce qui est affirmé dans ces conditions se trouve forcément contenu dans l'idée ou dans la conception même du sujet, et la proposition revêt ainsi un caractère *intrinsèque* de nécessité et d'universalité qui ne peut convenir à aucune généralisation purement expérimentale. Cette proposition a cela de particulier qu'elle nous donne en même temps que le fait sa cause propre et universelle. Ces distinctions nous font comprendre la différence qui existe entre l'universel des sciences rationnelles et celui des sciences physiques, entre une proposition fondée uniquement sur le témoignage de l'expérience et une proposition qui est le résultat de l'analyse et des rapports qui s'en dégagent. On remarquera également que la distinction de nos connaissances à raison de leur origine n'est pas étrangère à celle des objets sensibles comme tels. On sait que ces derniers se partagent en trois classes : 1° *l'objet sensible propre,* qui est perçu immédiatement, mais par un seul sens : c'est ce qui a lieu pour la couleur, le son, l'odeur et le goût; 2° *l'objet commun,* celui que plusieurs sens perçoivent, comme la forme des corps, qui est l'objet de la vue et du toucher; 3° *le sensible accidentel,* qui n'est directement atteint par aucun organe, mais qui rentre cependant dans la sphère de la sensibilité par suite de sa liaison avec des qualités perceptibles par elles-mêmes : nous prenons un certain contact avec lui, mais d'une manière tout indirecte et à l'occasion d'autre chose, *ratione alterius,* comme c'est le cas pour tout ce qui est purement accidentel. A vrai dire,

il est bien plutôt l'objet de l'intelligence que de la sensibilité.

Or, ces différences dans les objets sensibles comme tels se répercutent sur nos idées ou connaissances intellectuelles. Ainsi nous ne pouvons nous former un concept propre et autonome des choses qui ne sont pas directement sensibles; et c'est ce qui a lieu pour tout ce qui regarde la substance, pour tout ce qui est spirituel par nature. Tout cela n'est compris par nous que par analogie et comparaison avec le monde corporel directement perçu. Une connaissance acquise de la sorte est nécessairement vague et indéterminée; elle ne porte que sur les traits communs d'une chose : *secundum rationem communem* (1); ce que cette chose a de caractéristique nous échappe complètement. Cependant, malgré son imperfection, cette connaissance peut être absolument certaine, rigoureusement déduite. Seul, son mode d'acquisition en fait quelque chose de moins naturel, de moins satisfaisant que la connaissance qui repose sur un objet sensible par lui-même. C'est pourquoi les hommes dominés par les sens, les intelligences peu développées ont tant de peine à saisir une question ou une idée qui manque d'un élément sensible correspondant, directement perceptible. Il ne faudrait pas croire que cette dernière catégorie de connaissances soit peu étendue ou compréhensive. Elle occupe, au contraire, une place considérable dans la science humaine. Ce qu'il y a de plus élevé et de plus noble dans la spéculation intellectuelle lui appartient. Il importe néanmoins de ne pas en exagérer la portée ou la perfection intrinsèque. C'est une connaissance

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, I p., q. LXXXVIII, a. 2.

très réduite : *aliqualis cognitio*, dit saint Thomas. Ce dernier enseigne, il est vrai, que l'objet propre de notre intelligence, c'est l'être ou la quiddité des choses matérielles : *intellectus humani, qui est conjonctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens* (1). Mais il faut entendre cette doctrine avec l'ampleur voulue, car le saint Docteur lui-même ajoute : « En prenant pied sur le sensible, notre esprit s'élève à une certaine connaissance du monde spirituel et invisible : *per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit.* » (2) Qu'est-ce à dire, sinon que le sensible, en tant qu'il constitue le domaine de notre intelligence, doit être pris avec tout le cortège de relations et de conséquences dont il est le fondement; avec tous les rapports de causalité, de similitude et d'analogie qu'il implique. Relativement à l'esprit et à la connaissance intellectuelle, il n'est pas un terme, mais un premier principe ou élément.

Nos idées se distinguent ensuite d'après leur objet : sous ce rapport, une idée est : 1° *positive* ou *négative*, selon qu'elle pose ou exclut une entité quelconque. Il est assez évident que la négation ne laisse rien subsister de la notion à laquelle on l'applique : cela est vrai, même lorsqu'elle porte sur l'être abstrait et indéterminé. Elle a pour effet manifeste, dans ce cas, de rendre impossible toute avance ultérieure de la pensée. Seul, Hegel y a vu, lui, un stimulant qui nous détermine à découvrir un troisième terme qui opère la conciliation des deux premiers, c'est-à-dire l'être et le non-être : ce troisième terme est le devenir qui *est*

(1) *Sum. theol.*, I, q. LXXXIV, a. 7.
(2) S. THOM., *Sum. theol.*, q. LXXXVIII, a. 2.

et qui *n'est pas*. D'où il suit qu'une chose n'est vraie qu'autant qu'elle est son propre contraire. Ce n'est pas ici le lieu de relever tout ce qu'il y a d'arbitraire et de faux dans ce prétendu point de départ de toute la philosophie. Nous ferons seulement remarquer que l'être, si abstrait et si indéterminé qu'on le suppose, ne peut être conçu comme passant dans son contraire, c'est-à-dire conçu comme non-être. Considéré même au plus haut degré de l'abstraction, il forme une idée positive, une idée qui exprime, dans l'ordre de la connaissance, la plus fondamentale des réalités. La négation qui porte sur une notion pareille fait le vide absolu, le néant de la pensée : ce qu'on peut dire après cela est pure inconséquence ou création *ex nihilo;* 2° toujours d'après son objet, une idée est *pure* ou *géométrique*. Cette dernière implique la représentation de l'étendue. Elle ne trouve son application que dans un domaine déterminé. On ne doit pas la confondre avec l'image sensible, bien que celle-ci l'accompagne toujours avec plus ou moins de netteté. Et c'est précisément cette absence de détermination rigoureuse dans la représentation sensible qui nous montre qu'elle diffère beaucoup de l'idée intellectuelle, même géométrique. Celle-ci est tout entière dans la perception intellectuelle des rapports qui existent entre les lignes, abstraction faite de leur état individuel. Ici, comme ailleurs, notre esprit saisit et pénètre une forme, mais non pas en tant qu'individuelle. S'il en était ainsi, cette forme aurait toujours une matière et une grandeur déterminées : car il n'y a rien de flottant dans les contours d'un objet individuellement donné. Du moment que le rapport de cette forme n'est établi que relativement à une donnée ou à une image sensibles indéterminées, il devient évident

qu'elle est conçue indépendamment des faits ou des cas particuliers qui la réalisent ; en d'autres termes, qu'elle est conçue comme universelle. Le géomètre qui démontre un théorème s'occupe peu de l'exactitude des figures qu'il trace. Pourquoi cela ? parce que sa démonstration ne s'entend pas de ces figures individuellement prises, mais de la figure abstraite, typique et universelle. Tout ceci est clairement énoncé par saint Thomas dans le passage suivant : *per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas quæ quidem non habent esse nisi in materia individuali, non tamen secundum quod sunt in materia individuali ; sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus* (1).

Cette doctrine est capitale et très conforme à l'expérience intime autant qu'à la philosophie du langage. On ne peut que regretter vivement, une fois de plus, qu'elle soit profondément ignorée de tant de savants et de philosophes de nos jours. On les voit mentionner et discuter les opinions les plus étranges, des opinions qui font violence aux faits et au sens commun, et passer complètement sous silence la belle théorie de la connaissance d'Aristote et de saint Thomas, qui maintient si magnifiquement en harmonie les choses de l'expérience et celles de l'esprit. Quant à l'*idée pure*, elle n'implique aucune représentation de l'étendue. La notion qu'elle contient n'est pas enfermée dans le monde sensible. On la retrouve dans toutes les branches des connaissances humaines : telles sont les idées d'être, de cause, de substance, de vérité, etc. ; 3° *concrète* ou *abstraite*. Cette division est de première importance. L'idée concrète exprime une forme, une qua-

(1) S. Thom., I p., q. XII, a. 14.

lité essentielle ou non comme affectant une matière, un substratum, comme dans les mots *homme*, *vertueux*, *transparent*, etc. Elle représente donc toujours les choses dans une certaine complexité. Cependant, le concret n'est pas nécessairement individuel. Dans notre connaissance, la forme peut affecter une matière commune aussi bien qu'une matière individuelle, Bien plus, la forme même séparée de toute matière peut recevoir une expression concrète. C'est pourquoi il y a un concret métaphysique, ainsi qu'on le voit dans ces mots : l'être, l'un, le bien, etc. Dans ce cas, la forme ne comporte aucune matière; cependant, elle connote un sujet, elle se présente comme participée. A mesure qu'elle s'élève, notre pensée se fait moins concrète : elle échappe tout d'abord à la matière individuelle, c'est-à-dire aux qualités sensibles qui appartiennent au temps et à l'espace; elle ne retient des choses que leur caractère commun et spécifique. La matière, néanmoins, n'est pas absente de cet universel; mais elle n'y est plus qu'un substratum commun et non un sujet de telle ou telle qualité. Mais il est encore possible de se dégager de cet élément matériel et sensible généralisé. C'est ce qui a lieu dans l'abstraction mathématique. Là, en effet, on n'envisage du réel que la quantité, et la quantité isolée, séparée de ses conditions matérielles et sensibles. C'est pourquoi le pur mathématicien ne s'occupe pas des figures et des propriétés des corps naturels. Sa science n'est pas une science de la matière. Sans doute, les propriétés qu'elle étudie dépendent de la matière quant à leur être d'existence, mais n'en dépendent nullement quant à leur être intelligible, comme c'est le cas pour les sciences physiques. Aussi est-il essentiel, dans l'étude de ces dernières, de former

son jugement d'après les indications des sens et de l'expérience, tandis que cela n'est pas requis pour la vérité du raisonnement mathématique. La vérité, pour lui, c'est de ne pas sortir de son degré d'abstraction et des conditions de simplicité idéale de son objet.

Cependant, l'abstraction mathématique n'est pas le dernier terme de notre marche ascendante dans la région de l'idéalité. Notre esprit s'élève à des notions et à des idées qui, par elles-mêmes, n'impliquent plus aucune exigence matérielle ni pour exister ni pour être comprises : *a materia non dependent neque secundum esse neque secundum considerationem* (1). Dans cette catégorie prennent place les notions transcendantales et les propositions qui en résultent immédiatement. Ces notions ne constituent pas des genres à proprement parler : elles s'appliquent à tout, sont nécessaires à tout : à toute combinaison d'idées, à toute affirmation, à toute parole. Elles sont les éléments indispensables de tout acte intellectuel. Supprimez la notion d'être, d'unité, de substance, de cause, etc., tout tombe et s'évanouit dans le vide. A ce degré d'abstraction, l'idée embrasse tous les êtres, qu'ils appartiennent ou non au monde sensible. Elle ne se rapporte à aucune matière même commune et indéterminée. C'est ainsi que, parti des données sensibles individuelles, notre esprit atteint les plus hautes réalités intelligibles qui constituent le fonds permanent et commun de toutes choses.

Une division également importante de nos idées est celle qui se prend de l'extension même de leur objet; nous avons de la sorte : 1° une idée *singulière*

---

(1) S. Thom., *In Boetium de Trinitate*, q. vi, a. 11.

ou *universelle*. La première représente un objet individuel et n'est applicable qu'à lui seul; exemples : Pierre, Rome, le Rhône, etc. Une chose ainsi prise dans son individualité pleine et entière est totalement dépourvue d'extension; on ne saurait l'attribuer à aucune autre. Elle constitue une détermination ultime qui n'est plus susceptible d'aucune addition différentielle. C'est tout l'opposé de l'*universel*. Ce dernier, en effet, est une notion qui peut, à un titre ou à un autre, être attribuée à plusieurs. Strictement pris, il exige l'unité de concept ou, ce qui revient au même, il implique une idée *univoque*. La qualité qu'il exprime est commune à plusieurs sujets particuliers. Elle ne représente rien autre qu'un extrait commun du multiple; elle est précisément le résultat du pouvoir de généraliser que possède notre intelligence, c'est-à-dire de percevoir les points de ressemblance dans le divers, et de ramener le multiple à l'unité. Mais ce retour à l'unité n'est pas nécessairement complet de prime abord. En abandonnant le terrain des existences individuelles, nous n'arrivons pas toujours immédiatement à l'universel tel que nous venons de le décrire. Nous formons parfois une proposition d'une extension moindre, d'une généralisation moins effective. C'est ce qui a lieu pour les propositions *particulières*. Exemple : *quelque homme est sage*. Le mot *homme*, par lui-même, exprime une notion universelle; mais, dans notre cas, cette universalité se trouve limitée par une particule restrictive. Or, cette restriction fait une différence essentielle : un abîme sépare la particulière de l'universel, le véritable. Dans la première, le sujet désigne un individu indéterminé : *individum vagum*, dit saint Thomas. L'abstraction y est donc très imparfaite, et il faut en dire

autant de la généralisation. Dire : *quelque homme,* c'est désigner la nature humaine avec une manière d'être individuelle, quoique indéterminée. Si elle l'était, nous n'aurions plus *quelque homme,* mais *cet homme* est sage. C'est parce que leur sujet n'exprime qu'un vague individu, que les propositions particulières donnent lieu à des règles spéciales relativement au syllogisme. Dans la proposition universelle, au contraire, l'abstraction de l'individualité est complète : le sujet commun n'en retient même pas l'idée générale. Ainsi, en disant : tous les angles droits sont égaux, je forme une proposition idéalement vraie, ne portant directement sur aucun nombre défini ou indéfini d'êtres individuels : elle porte sur la nature abstraite et complètement désindividualisée. C'est pourquoi elle est nécessaire et universelle de droit et de fait.

Cette nécessité apparaît clairement ici à cause de la matière sous-jacente; mais il est d'autres généralisations, comme nous le voyons dans les conclusions inductives des sciences naturelles, où elle n'est ni apparente ni démontrée comme telle. Lorsqu'une proposition n'est qu'un simple total des faits particuliers observés, comme cela arrive parfois dans les sciences naturelles, on peut dire que l'abstraction est nulle. En résumant ainsi l'expérience, nous ne sortons pas du domaine des choses concrètes et individuelles; nous ne mettons pas en œuvre les matériaux qui nous sont fournis par les sens, nous nous bornons à les constater et à en faire le compte. Il n'y a même là aucune conclusion inductive proprement dite. Celle-ci comporte essentiellement une généralisation. Or, la somme des faits n'en comporte aucune. Elle est fatalement du même ordre que les

faits eux-mêmes pris individuellement. Il en est tout autrement lorsqu'on extrait de ces faits une donnée commune : cette donnée devient leur lien rationnel, leur loi. Elle les contient tous, et même en nombre indéfini, mais à l'état purement potentiel. Qui pourrait voir une loi dans le simple total des individus? Sans doute, des cas se présenteront, surtout dans les recherches expérimentales, où il sera difficile de voir si une proposition est vraiment *générale* ou si elle n'est que l'expression abrégée des faits observés. Mais cette question d'espèce laisse intacts les principes que nous venons de rappeler.

Nous compléterons maintenant ces observations par une brève remarque concernant l'idée *collective*. La notion qu'en donnent quelques auteurs modernes s'éloigne beaucoup de celle qui était communément admise autrefois par les philosophes et les grammairiens. Ainsi J. Lachelier donne comme collective la proposition suivante : tous les membres de cette famille sont instruits. C'est un abus propre à augmenter la confusion des langues en philosophie. La propriété affirmée dans le cas n'appartient pas au groupe comme tel; elle porte directement sur chacun des individus. La mention « de cette famille » qui les accompagne est purement déterminative. A vrai dire, elle n'intéresse en rien la portée essentielle de la proposition : ce n'est même pas en qualité de membres de cette famille qu'ils sont instruits. Ce n'est que par suite d'une illusion créée par le mot famille qu'on peut faire intervenir ici un sens collectif quelconque. Il s'ensuit que la proposition susdite ne désigne que des individus et qu'elle ne peut être prise que dans un sens individuel. Il sera donc plus conforme à l'usage et à la vérité de ne recon-

naître comme collectifs que les attributs ou les propriétés du groupe comme tel. Nous n'ajouterons rien à ce qui regarde la distinction de nos idées d'après l'extension de leur objet, mais nous allons reprendre, pour nous y arrêter plus longuement, l'une des divisions les plus importantes que nous ayons mentionnées jusqu'ici, celle de l'idée abstraite.

Nature et valeur de l'abstrait.

Les choses sensibles sont les premiers éléments de la connaissance humaine : *sensibilia sunt prima nostræ cognitionis principia* (1). Cela s'entend des choses prises dans leur individualité matérielle. Considérées sous ce rapport, elles sont l'objet propre des sens et non de l'intelligence. Aussi la connaissance complète que nous pourrions en avoir n'impliquerait même pas la mise en marche de la vraie science. Nous l'avons dit déjà avec C. Bernard : « La simple constatation des faits ne pourra jamais parvenir à constituer une science. On aurait beau multiplier les faits et les observations, que cela n'en apprendrait pas davantage. » (2) La science commence avec le raisonnement sur les faits, c'est-à-dire quand la sensation fait place à la pensée proprement dite. L'esprit et les sens atteignent le même objet, mais sous des aspects qui diffèrent essentiellement : les uns s'arrêtent aux qualités sensibles; ils ne saisissent rien de l'objet au delà et en dehors d'elles. L'esprit, au contraire, pénètre dans l'intérieur de l'être; il voit dans le concret le corps de l'idée, dans le phénomène

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, I-II, q. CLXXIII, a. 3.
(2) C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 28

l'expression de la loi; il résout le composé dans le simple, et aperçoit ainsi les rapports qui relient les composants entre eux; il déchiffre, en un mot, le sens rationnel du réel. Mais il est assez évident qu'il n'obtient ce résultat, qu'il n'accomplit cette sublime fonction qu'en s'élevant au-dessus du mode d'être individuel des choses sensibles; s'il restait attaché et limité à ce mode d'être, l'ordre scientifique lui serait à jamais fermé. Or, comment est-ce que notre esprit perd le contact immédiat avec les réalités concrètes et individuelles en tant qu'individuelles, sinon par l'abstraction? C'est en isolant une propriété de celles qui se trouvent réunies dans le même objet et en la considérant à part de toute réalisation particulière, que nous atteignons l'abstrait et l'universel, c'est-à-dire la nature commune aux individus, la forme de l'être dégagée de tout caractère singulier, l'idée intellectuelle, en un mot.

La connaissance humaine est donc à base d'abstraction; elle n'est scientifique et même intellectuelle qu'à cette condition. L'abstraction a son fondement d'un côté dans la nature même du composé humain, de l'autre dans le fait que la matière n'est intelligible qu'en puissance. Notre âme est une forme spirituelle actualisant une matière : comme l'opération suit l'être, il s'ensuit que les choses sensibles sont l'objet connaturel de notre pensée. Par ailleurs, disons-nous, la matière n'est intelligible qu'en puissance, c'est-à-dire qu'elle ne peut être comme telle le terme immédiat de l'acte intellectuel : elle ne peut s'unir à notre entendement, qui doit la connaître, que par l'intermédiaire d'une idée. En d'autres termes, il est nécessaire qu'elle soit rendue intelligible en acte. C'est là l'œuvre de notre esprit lui-même, dont le rôle

à l'égard des matériaux fournis par les sens n'est pas purement passif. Or, cette œuvre n'est rien autre qu'une abstraction : *facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia actu per modum abstractionis cujusdam* (1). Mais on aurait grand tort de croire que cette abstraction est une chose arbitraire; qu'elle s'exerce au hasard. Elle se conforme aux exigences de son objet. Ainsi, il y a des abstraits dont la formation est en quelque sorte instantanée : telles sont principalement les notions et les propositions transcendantales. La notion ne représente qu'une seule propriété; la proposition représente une liaison, un rapport de deux faits, de deux propriétés. Il y a des notions qui sont le résultat d'une abstraction immédiate comme celles *d'être, d'unité, de chose,* etc. ; dans ce cas, les points de contact des données sensibles apparaissent à première vue, et il se dégage tout naturellement de cette vue un attribut, une forme, une notion universelle. Aucune comparaison explicite n'est requise pour cela : l'intuition directe suffit à tout. Il se passe quelque chose d'analogue pour les propositions. Il n'y a qu'à regarder pour découvrir certains rapports entre les notions premières, et formuler par là même nombre d'axiomes. Il faut en dire autant des principes particuliers à chaque science : la seule signification des termes bien comprise nous en révèle la connexion. Mais tous les abstraits ne sont pas conquis avec la même facilité : il en est dont la formation est plus longue et plus compliquée. La ressemblance entre les phénomènes, qui est le fondement de l'abstraction, est souvent difficile à établir : une série d'observations simples ou provoquées est souvent

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 6.

nécessaire pour cela, comme on le voit surtout dans les sciences physiques et naturelles. Nombreuses sont les recherches où le droit d'abstraire et de généraliser ne s'acquiert que lentement : c'est seulement lorsqu'il est acquis qu'il est permis d'identifier par un trait commun des objets différents et faire de ce trait commun un objet distinct de pensée, un *universel : unum prœter multa.* C'est là toute l'idée abstraite et générale. Elle néglige les éléments et les caractères individuels, pour ne s'attacher qu'au fond commun et permanent des choses : du concret complexe, elle retient une propriété, une forme, qu'elle considère en elle-même en dehors de tout support ou sujet déterminé.

Et, hâtons-nous de le dire, il n'y a aucune fausseté dans l'abstraction ainsi entendue : *abstrahentium non est mendacium*, disaient les scolastiques après Aristote. Ceux qui veulent calquer toutes nos idées sur les données concrètes et individuelles et faire de cette adaptation la mesure de la vérité pensent tout autrement. Ceux-là sont légion. Ils ne voient guère dans l'abstrait qu'une déformation ou une interprétation purement subjective du réel. Ils proclament à toute occasion l'irréalité du phénomène abstrait : c'est à peine s'ils lui reconnaissent parfois quelque utilité pratique. C'est une erreur qui, pour être fort répandue, n'en est pas moins très grave. L'abstrait ne s'oppose pas au réel, il le continue, comme la spéculation continue l'expérience. Parlant de la valeur objective de l'abstrait et de l'universel, saint Thomas s'exprime ainsi : *quantum ad id quod rationis est universalia magis sunt entia quam particularia* (1).

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XXXVII.

Cette affirmation paraîtra bien étrange et bien paradoxale à plus d'un lecteur : elle est juste la contrepartie de certaines données considérées comme essentielles par la philosophie scientifique et la pensée moderne. Et pourtant, lorsqu'on l'examine de très près, on voit qu'elle contient une vérité aussi féconde que fondamentale. Du moment qu'on admet qu'il n'y a de science que du général, il est rationnel de conclure, comme saint Thomas : c'est même absolument nécessaire, à moins de se résigner à ne voir dans la science que verbalisme et logomachie. Seul, un parti pris aveugle de positivité mal comprise peut nous empêcher d'admettre que relativement à la connaissance scientifique, *quantum ad id quod rationis est*, l'universel est plus réel, plus solide que le particulier. Il est, dans cet ordre d'idées, un fait incontestable : c'est que l'universel, en tant que vérité acquise, est indépendant des existences individuelles : il l'est à ce point que la ruine ou la disparition des faits ou objets contingents qui en ont été les matériaux ne l'affecte nullement. Le type demeure toujours identique à lui-même au milieu de toutes les vicissitudes des réalités singulières.

La chose est assez évidente pour les vérités de haute abstraction. Quand je dis, par exemple : *les diagonales d'un rectangle sont égales,* le sens de la proposition est général, absolu. Il est indépendant de toute grandeur, de toute position des innombrables représentations sensibles qu'on peut faire ou tracer d'un rectangle. Bien plus, ce sont plutôt ces représentations qui dépendent de l'universel une fois connu : elles n'ont le caractère de « rectangle » qu'autant qu'elles se rapprochent de ce dernier et expriment ce qu'il contient. C'est ce qu'un philo-

sophe de nos jours affirme à sa manière dans le passage suivant : « Le véritable réel n'est pas ce qui se perçoit ou s'imagine, mais ce qui se pense. Ce qui est, ce ne sont pas les figures dites circulaires ou triangulaires que l'on trace sur un tableau et qu'un coup d'éponge emporte, c'est le cercle et le triangle idéaux, seuls objets de notre pensée; car la qualité d'être n'appartient point aux impressions fugitives que nous subissons, mais seulement à ce que notre esprit conçoit comme éternel et nécessaire. C'est donc dans l'intelligible que le sensible, et par conséquent l'existant — car exister c'est être ou pouvoir être perçu — puise tout ce qu'il a d'être et de réalité véritables. Rien n'est dans la nature que par « participation aux idées », comme le disait Platon. Le principe de ce qui existe, c'est ce qui se pense et n'existe pas. » (1) Inutile de faire remarquer que l'auteur a plutôt entrevu que saisi la doctrine de saint Thomas dans la question qui nous occupe. Saint Thomas distingue soigneusement l'ordre de la connaissance de celui de l'existence! C'est par rapport au premier et à lui seul que l'universel a plus d'être que le singulier : *quantum ad id quod rationis est.* Et l'on ne peut concevoir le moindre doute à ce sujet, pour les raisons que nous venons d'exposer. Mais si l'on se place sur le terrain des existences, le jugement à porter est tout autre : *quantum vero ad naturalem subsistentiam particularia magis sunt entia* (2). Dans cette condition, en effet, on ne les considère plus comme intelligibles, c'est-à-dire dans leur relation au connaissant, mais uniquement dans leur

(1) Ch. Dunan, *les Deux Idéalismes*, p. 5.
(2) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XXXVII.

valeur naturelle. Sous ce dernier rapport, le particulier précède l'universel dans l'ordre de la génération. N'en est-il pas la matière et le fondement? Comme tel, il ne saurait donc recevoir de lui sa qualité d'être ni puiser en lui sa réalité véritable. Mais, dans l'ordre de la réalité intelligible, l'universel possède la priorité, en ce sens qu'il est conçu comme se réalisant dans le fait, descendant de la région de l'idéalité dans celle de l'existence, s'actualisant dans le particulier. Ainsi, si on le considère non du point de vue de la genèse de la science, mais de son dernier terme, on peut dire qu'il est le véritable réel, parce qu'il est, de la sorte, l'objet propre et direct de la contemplation scientifique : *quod intelligitur*, dit saint Thomas. Il revêt, dès lors, au regard de la science, une importance et une stabilité qui dépassent de beaucoup celles des réalités individuelles.

Mais on aurait tort de croire que cette doctrine ne trouve son application que dans les mathématiques ou la métaphysique. Elle se vérifie également, quoique d'une manière moins frappante, dans les sciences naturelles. Il y a des lois, même des choses qui périssent. Par ailleurs, la persistance de la représentation de ces lois ou de ces rapports dans la pensée est incontestable. La raison en est précisément qu'une loi est un rapport généralisé et qui cesse par là même d'être empirique. Avec la loi, nous passons des relations individuellement données dans les phénomènes à une formule qui les condense toutes; nous passons, pour tout dire en un mot, du multiple à l'identité spécifique. Nous sommes alors dans le domaine de la fixité et de la permanence. Parvenue à ce point, la pensée n'exprime plus directement le caractère individuel des phénomènes, mais leur caractère commun,

et ce qu'elle exprime de la sorte n'est et ne peut être que l'universel. On objecte, il est vrai, la mutabilité des espèces (*dont on attend toujours une preuve d'observation directe*); mais cette objection n'a ici aucune portée. L'évolution elle-même n'a-t-elle pas ses lois? Ni le développement ni le devenir ne sont livrés au hasard. Ensuite, les changements, si profonds qu'on les suppose, ne sont jamais tels qu'ils effacent tout trait commun entre le présent et le passé : il y a même des attributs qui accompagnent l'être dans toutes ses transformations. L'évolution n'est pas une création *ex nihilo*. Il y aura donc toujours matière à généralisation. Par ailleurs, les partisans les plus convaincus de l'évolution ne peuvent refuser à la ressemblance des faits particuliers ni aux rapports qu'ils soutiennent entre eux un haut degré de permanence et de stabilité. C'est là un fait indéniable attesté par l'histoire universelle. Or, cette constance, même temporaire, étant donnée, il est possible et légitime de ramener le multiple à un type supérieur et commun, c'est-à-dire de généraliser. Dans ce cas, les conditions peuvent changer, mais les lois demeurent. C'est dans la fixité du rapport d'un effet donné à ses conditions qu'est le fondement de l'universel : il importe peu, relativement à la science, que ces conditions et cet effet existent toujours de fait, c'est-à-dire possèdent l'universalité de temps : *quædam*, dit saint Thomas, *non sunt semper secundum tempus, sunt autem semper per comparationem ad causam : quia nunquam deficit quin posita tali causa sequatur effectus* (1). Il s'ensuit que le changement porte sur les conditions, non sur les lois.

---

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XVI.

Quant à la difficulté que l'on tire de la contingence des choses sensibles, il faut y répondre d'après le même principe. On ne peut rien conclure de cette contingence, sinon que la nécessité qui préside aux phénomènes de la nature diffère notablement de la nécessité mathématique. Cette dernière est absolue et purement ontologique. Dans la proposition qui la formule, l'attribut est inclus dans la notion même du sujet : *necessarium absolute judicatur aliquid ex halitudine terminorum, ut pote quia prædicatum est in definitione subjecti..... vel quia subjectum est de ratione prædicati sicut est necessarium numerum esse parem vel im parem* (1). Une telle nécessité est intrinsèque et *a priori*. Elle est antérieure et supérieure à toute intervention de la volonté et à toute suppotion. On ne saurait en dire autant de la nécessité des lois de la nature. La différence vaut qu'on s'y arrête. La loi naturelle est un rapport généralisé : comme tel, il est perçu à part des faits particuliers : ceux-ci peuvent disparaître, qu'il n'en reste pas moins une vérité acquise. La raison en est qu'il ne représente à leur égard qu'une simple possibilité ou plutôt qu'il ne les contient que d'une manière latente et potentielle. Ce que la loi affirme dans ce cas, elle ne l'affirme pas comme perpétuellement réel ou existant, mais comme toujours et partout possible quand les *conditions en sont données*. La nécessité qu'elle implique est donc toute conditionnelle et de pure conséquence : quant à son universalité, elle est virtuelle et négative dans ce sens qu'il n'y a pas de temps où le rapport ne trouverait son application, la

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, q. xix, a. 3.

matière et les circonstances étant les mêmes. La distribution actuelle aux cas particuliers n'est pas requise pour l'universel : c'est pourquoi les anciens le définissaient : *quod pluribus inesse natum est, non quod pluribus inest* (1).

Ces notions nous permettent déjà de nous faire une idée de la portée philosophique de la loi naturelle. Le passage suivant de C. Bernard nous fournira l'occasion de préciser encore notre pensée sur cette importante question. Après avoir rappelé que les vérités mathématiques sont des vérités conscientes et absolues, parce que les conditions idéales de leur existence sont en pleine lumière, l'illustre naturaliste ajoute : « Le principe des sciences expérimentales est un déterminisme nécessaire et conscient dans les conditions des phénomènes. De telle sorte qu'un phénomène naturel quel qu'il soit étant donné, jamais un expérimentateur ne pourra admettre qu'il y ait une variation dans l'expression de ce phénomène, sans qu'en même temps il ne soit survenu des conditions nouvelles dans sa manifestation. De plus, il a la certitude *a priori* que ces variations sont déterminées par des rapports rigoureux et mathématiques. L'expérience ne fait que nous montrer la forme des phénomènes ; mais le rapport du phénomène à une cause déterminée est nécessaire et indépendant de l'expérience, il est forcément mathématique et absolu. Nous arrivons ainsi à voir que le principe du critérium des sciences expérimentales est identique au fond avec celui des mathématiques, puisque, de part et d'autre, ce principe est exprimé par un rapport

(1) S. Thom., *Métaphys.*, c. vii, lect. XII.

de choses nécessaires et absolu. Seulement, dans les sciences expérimentales, ces rapports sont entourés par des phénomènes nombreux, complexes et variés à l'infini, qui les cachent à nos regards. » (1)

Nous admettons sans difficulté qu'un déterminisme rigoureux préside aux conditions des phénomènes naturels : la science expérimentale ne serait pas possible autrement. Mais on ne saurait partir de là pour mettre sur le même pied la nécessité mathématique et celle qui se rencontre dans la manifestation des phénomènes de la nature. Il existe entre les deux une différence profonde. On peut déjà le conclure, d'après ce que nous avons dit plus haut. Nous y ajouterons les considérations suivantes. L'ordre actuel de l'univers n'est pas intrinsèquement nécessaire. Le fait de son existence a sa cause dans la volonté créatrice. Personne n'oserait soutenir qu'il implique une nécessité à priori. Il pourrait être autrement, et même ne pas être du tout. C'est une hypothèse qui ne choque en rien la raison, et que l'expérience elle-même nous suggère. Les conditions, sinon les lois, sont changeables : elles ne sont pas les mêmes dans un astre jeune que dans un astre mort. N'a-t-on pas constaté qu'aux températures extrêmement basses, les corps prennent des propriétés nouvelles, les métaux devenant fragiles comme verre et la plupart des actions chimiques ne se produisant plus ? Le monde est donc contingent dans son fond, mais son existence actuelle étant donnée, la nécessité n'a-t-elle aucune place dans la coexistence et la succession de ses opérations

(1) C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, c. II, p. 87.

et de ses états divers? Non, *s'il s'agit d'une nécessité de conséquent.* Cette nécessité est immanente à la chose considérée en elle-même dans ses éléments propres et intrinsèques. Ainsi, dans un raisonnement purement mathématique, la conclusion est non seulement nécessaire, d'une nécessité de conséquence, mais encore de *conséquent;* c'est-à-dire que, prise en elle-même, elle exprime une vérité absolue : l'attribut ne peut, en aucun cas, être conçu comme séparé du sujet. Soit la conclusion suivante : les trois angles d'un triangle équivalent à deux angles droits. Elle est aussi nécessaire que l'axiome ou le principe sur lequel elle s'appuie : et ce n'est pas d'une nécessité de simple conséquence qu'il s'agit ici. Non, le conséquent, considéré en lui-même, en dehors de toute relation, est intrinsèquement nécessaire. Les conditions idéales de son existence nous sont entièrement connues. Qu'est-ce à dire, sinon que le degré d'abstraction mathématique produit une simplicité telle que tout rapport devient par là même intrinsèque et absolu : car, dans ce cas, il ne peut intéresser ou affecter que la chose en elle-même. C'est ce qui a lieu dans toutes les liaisons de purs abstraits. C'est l'application de cette doctrine philosophique de saint Thomas : *ea quæ consequentur ad formam ex necessite insunt* (1); ce qui convient à un sujet, à raison de sa forme, lui convient nécessairement.

Il n'en est pas de même dans la manifestation des phénomènes naturels. La nécessité qui s'y rencontre n'atteint pas le conséquent en lui-même : c'est-à-dire qu'elle n'est ni intrinsèque, ni à priori, ni mathéma-

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, I, q. LXXXVI, a. 3.

tique. Pas plus l'objet que les conditions de l'objet ne permettent de fonder un rapport de ce genre dans les sciences de la nature. Les lois traduisent la nécessité qui dérive des données concrètes elles-mêmes. Or, cette nécessité, bien que formulée d'une manière abstraite, ne peut pas être spécifiquement différente de celle que comporte la réalité. On dit, il est vrai, qu'il appartient à l'expérience, par l'analyse et la dissociation des phénomènes, de les réduire à des relations et des conditions d'une simplicité idéale, et d'arriver ainsi à constater entre eux un rapport forcément nécessaire et mathématique. Mais c'est là précisément qu'est l'erreur. On ne peut aboutir dans cette voie qu'à sortir du domaine des sciences naturelles ; car on les réduit de la sorte à une idéalité qu'elles n'ont pas et qu'elles ne peuvent avoir. Il est certain que leur objet ne peut entrer dans la science qu'en faisant abstraction de la matière individuelle ; mais il ne l'est pas moins que, pour rester dans les limites d'une science de la nature, il ne doit pas faire abstraction de la matière sensible commune. En voulant l'élever à l'absolu et à la simplicité idéale des mathématiques, en voulant, en un mot, en faire une forme pure dans le but de mieux découvrir les rapports qu'elle peut fonder, on sort tout simplement des conditions essentielles d'une science de la nature. On suit le procédé inverse de celui qu'ont adopté tant de mathématiciens philosophes, en s'efforçant à tout prix de renfermer leur science dans le champ de l'expérience sensible : mais les résultats n'en sont pas moins malheureux. L'objet des sciences physiques n'étant pas, même idéalement pris, séparé de toute matière, nous ne pouvons l'en séparer dans l'étude que nous en faisons : il dépend de la matière, comme dit saint

Thomas, et en lui-même et relativement à la connaissance que nous pouvons en acquérir : *secundum esse et secundum considerationem* (1). Nous touchons ici à la raison dernière pour laquelle il ne peut fonder un rapport à priori ou absolu : cette raison n'est autre que la matière elle-même qu'il retient dans son concept. Par elle, c'est-à-dire par la potentialité et l'indétermination dont elle est le principe, un être reste toujours ouvert à la privation et au changement : il ne peut, en tant que composé de matière sensible même commune et de forme, fonder un rapport intrinsèquement nécessaire ; sa constitution même s'y oppose. Sans doute, cet être, comme cause, est déterminé à des effets de telle espèce ; mais, bien qu'elle soit actualisée par une forme, la matière reste en puissance à d'autres réalisations. C'est pourquoi la loi, qui est la mesure spécifique des actions et des réactions des êtres matériels, n'est pas l'expression d'une nécessité ayant sa raison propre dans leur constitution elle-même, mais dans la supposition faite des mêmes circonstances ou conditions : supposition qui détermine ou limite la puissance de la matière et permet ainsi une conséquence ferme et générale.

Il est bien vrai de dire : *posita causa sufficienti ponitur effectus :* c'est la formule même du déterminisme qui règne dans la nature. Cependant, il ne suffit pas, pour créer une nécessité absolue, qu'une cause valable soit posée : il faut encore qu'une fois posée, rien ne puisse entraver ou empêcher la production de l'effet. Ainsi, rien au monde, les prémisses étant données, ne peut s'opposer à une con-

---

(1) S. Thom., *In Boetium de Trinitate*, c. vi, a. 2.

clusion mathématique. En est-il ainsi d'un phénomène naturel ? A s'en tenir au jeu des causes tel qu'il se présente à nous, il est bien évident que non. Les conditions, tout d'abord, ne sont pas toujours réalisées : les unes peuvent être en défaut, les autres en excès, de telle sorte que la manifestation du phénomène s'en trouve contrariée ou faussée. Les savants sont les premiers à admettre que les circonstances des phénomènes peuvent subir des variations. « Sommes-nous absolument sûrs, dit H. Poincaré, qu'elles sont sans importance ? Evidemment non. Cela pourra être vraisemblable, cela ne pourra être rigoureusement certain. De là le rôle considérable que joue dans les sciences physiques la notion de probabilité. » (1) Nous ne retenons de ce passage que l'affirmation d'un certain flottement dans les conditions des phénomènes sans admettre les conclusions que l'auteur, avec beaucoup d'autres, en tire relativement à l'induction. Il y a là une question qui sera étudiée ailleurs. Ce qu'il importe de souligner ici, c'est que, si le rapport était aussi absolu qu'on le dit, les circonstances ou les conditions se reproduiraient toujours avec une exactitude mathématique, et l'effet serait, en tout et partout, inéluctable et identique à lui-même ; il n'y aurait pas lieu de parler du rôle de la notion de probabilité dans les sciences physiques ; car le raisonnement, dans ces dernières, égalerait en certitude et en nécessité le raisonnement mathématique. Or, cela n'est conforme ni à la raison ni à l'expérience.

Non seulement les circonstances d'un phénomène

---

(1) H. Poincaré, *la Science et l'Hypothèse*, p. 6.

peuvent varier, mais encore sa manifestation elle-même peut être empêchée. Il arrive que, dans la réalité concrète, par l'action de forces opposantes, une loi ne se réalise qu'imparfaitement dans les faits : c'est ainsi que le frottement s'oppose à la tendance des corps à persévérer dans le même état, et qu'il y a lieu de distinguer, dans la conservation de l'énergie, l'énergie utilisable et celle de déchet. Enfin, nous rappellerons que Dieu, intervenant comme agent personnel, peut déroger dans un cas particulier à l'ordre établi dans la production des phénomènes naturels, et cela sans aucun détriment ni inconvénient pour la science, comme nous l'avons vu ailleurs. Or, rien de tout cela ne serait possible si la loi était l'expression d'une nécessité à priori et absolue. Une source d'erreurs dans toute cette question, c'est que, la cause étant déterminée comme telle par son effet, les deux termes étant corrélatifs, on s'imagine facilement qu'il existe entre les deux un rapport mathématique et comme un nœud d'identité. On pourrait dissiper cette illusion en remplaçant, provisoirement tout au moins, le mot cause par antécédent, celui d'effet par conséquent. Mais ce qui sera un préservatif d'erreur bien plus efficace encore, ce sera de ne pas oublier que le degré d'abstraction dans les sciences mathématiques n'est pas celui des sciences physiques. Cette différence est capitale : elle se répercute sur toutes les questions relatives à ces deux ordres de connaissances.

Il résulte de toutes ces remarques ou explications que la nécessité qui préside à la manifestation des phénomènes naturels est une nécessité *conditionnelle et de conséquence*. C'est la seule que la matière des sciences physiques comporte, et la seule que ces mêmes sciences puissent raisonnablement exiger. Cette

nécessité ne se rattache pas à la constitution même d'un être ni à ses éléments essentiels ou intrinsèques. C'est pourquoi elle se vérifie en matière purement contingente. Quand je dis : *Si Pierre voyage, il vit, il change d'endroit,* la conséquence est nécessaire. Cependant, il n'y a là aucune nécessité de conséquent, car ni le voyage, ni la vie, ni le changement de lieu de Pierre ne sont nécessaires en eux-mêmes. C'est dans ce sens que des rapports nécessaires s'établissent entre les choses les plus contingentes, les plus éphémères et même les plus libres de leur nature ; car il est nécessaire qu'une chose soit, son existence étant supposée : *omne quod est necesse est esse quando est : ..... hæc est necessitas non absoluta sed ex suppositione* (1). Cette nécessité résulte d'une application directe du principe de contradiction. Les lois naturelles en sont l'expression la plus scientifique. Ce qu'elles énoncent est nécessaire quand les conditions en sont données (2). Par ailleurs, comme ces lois sont des conclusions inductives, nous savons qu'elles s'expriment ordinairement dans les choses. Ceci est la question de fait que la loi abstraite ne pose pas directement. Il résulte de toutes ces considérations : 1° que la loi est l'universel que la science recherche dans les données concrètes et qu'elle considère à part de ces mêmes données ; 2° que cet universel a plus d'être et de réalité, au regard de la connaissance scientifique, que les choses sensibles et contingentes elles-mêmes ; 3° que les notions abstraites, loin de

(1) S. Thom., *Peri Hermemeias*, l. I, lect. XV.

(2) Il ne sera sans doute pas inutile de faire remarquer que la généralisation dans le *passé géologique* du globe terrestre suppose que les mêmes agents et les mêmes conditions ont été donnés de fait : s'il en était autrement, nos lois inductives ne pourraient lui être appliquées.

déformer ou de réduire à rien le réel, en expriment, au contraire, le fond permanent, l'élément essentiel et commun, la réalité spécifique.

Mais on fait bien d'autres critiques de la connaissance abstraite. Ainsi, on lui reproche de fixer non seulement un aspect, mais encore la notion elle-même d'une chose. « Or, nous dit-on, la liste des propriétés pour tout objet demeure toujours ouverte; mais il y a plus : il ne faut pas se faire illusion sur le caractère de certitude et de fixité des attributs que porte cette liste provisoire. Il est quelquefois difficile, dit Stuart Mill, de décider jusqu'à quel point un mot particulier connote ou non, c'est-à-dire de savoir exactement, le cas ne s'étant pas présenté, quel degré de différence dans l'objet entraînerait une différence dans le nom. Ainsi, il est clair que le mot homme connote, outre l'animalité et la rationalité, une certaine forme extérieure; mais il serait impossible de dire précisément quelle forme, c'est-à-dire de décider quelle déviation de la forme ordinaire serait suffisante pour faire refuser le nom d'homme à une race nouvellement découverte. La rationalité étant aussi une qualité qui admet des degrés, on n'a jamais déterminé quel est le minimum qu'une créature devrait posséder pour être considérée comme un être humain. Dans tous les cas de ce genre, la signification en reste vague et indéterminée. » (1) Il suit de là que « les définitions scientifiques, tout comme la signification ordinaire des noms, sont éminemment variables ». Et on prend soin de nous avertir que ces considérations ne s'appliquent pas seulement aux définitions qui sont du domaine

(1) G. Milhaud, *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, p. 7.

des sciences naturelles, mais encore aux notions géométriques. Or, cette manière d'interpréter les définitions part d'une supposition fausse. En effet, elle suppose manifestement que tous les attributs d'un sujet ont la même importance ou la même valeur qualificative ou déterminante. Elle méconnaît ensuite la règle si justement formulée par les logiciens scolastiques : *denominatio fit a potiori :* on dénomme les choses par ce qui domine en elles, c'est-à-dire par leurs traits essentiels et caractéristiques. Considérées à ce point de vue, les définitions ne sont ni variables ni indéterminées; car les attributs qui servent à distinguer une espèce d'une autre ne sont pas en nombre indéfini, mais plutôt restreint. Ils sont même relativement faciles à reconnaître par comparaison. Non, les propriétés d'un sujet donné n'ont pas toutes la même importance. Il y a une hiérarchie des faits et des attributs. Parmi les faits, il en est un premier dont les autres ne sont que la transformation et le développement. Parmi toutes les qualités, il en est une dont les autres dérivent. L'opération qui indique ce fait premier, cette qualité génératrice, est la définition. Ainsi, la définition de l'homme expose les propriétés requises pour constituer ce que nous appelons l'homme. Il n'est pas nécessaire, pour faire connaître ou pour distinguer un objet, d'énoncer sans choix tous ses attributs : ce procédé ne mènerait à rien, mais il faut au contraire n'en retenir que les caractères distinctifs. C'est le seul moyen de définir. Voilà pourquoi les scolastiques nous disent que la définition se fait par le genre prochain et la différence spécifique, en prenant ces mots dans le sens large d'élément commun et d'élément particulier. Ce qui revient à dire que dans tout objet se trouvent des propriétés propres et com-

munes sans lesquelles il disparaît dans notre pensée.

Il n'est donc pas vrai de dire que la liste des propriétés d'un objet reste toujours ouverte; car cet objet est limité sous tous rapports. Il ne forme pas un tout factice, mais un tout naturel qui ne manque ni de continuité ni de stabilité. Les attributs qui peuvent lui convenir, pas plus que les combinaisons d'éléments physiques ou autres qui le constituent, ne sont sans borne. Ils sont dominés et prédéterminés par un principe fondamental et naturel. C'est pourquoi Aristote déclare qu'on ne peut remonter à l'infini ni dans les genres supérieurs d'une donnée ni dans ses déterminations inférieures; en d'autres termes, que les attributs dont cette donnée est susceptible ne sont pas en nombre illimité : οὔτ' ἐπὶ τὸ ἄνω οὔτ' ἐπὶ τὸ κάτω ἄπειρα. Et il ajoute : il n'y a pas de définition possible d'un sujet aux attributs en nombre indéterminé : ἐκείνην γὰρ οὐκ ἔστιν ὁρίσασθαι ἧς τὰ ἄπειρα κατηγορεῖται (1). Comment, en effet, circonscrire un tel sujet? Une opération de cette sorte n'est possible que dans la mesure où l'on peut trouver et tracer des limites. C'est pourquoi seules les données moyennes peuvent être rigoureusement définies : seules, en effet, elles ont un genre prochain et une différence spécifique. Il en est tout autrement des notions transcendantales comme celles de l'être, par exemple; elle n'a au-dessus d'elle aucun genre plus abstrait et plus universel; par ailleurs, elle ne peut être déterminée par aucune addition étrangère. Le singulier non plus ne peut être l'objet d'une définition scientifique : il n'a pas de catégorie inférieure à laquelle il puisse être rapporté. Il est une réalité ultime au delà de laquelle notre intelligence ne peut

(1) Arist., *Poster. analyt.*, l. I, c. xxii.

s'avancer. Ainsi, ne pouvant être encadré, il ne peut être véritablement défini.

En un mot, la première condition pour la définition rigoureuse d'une donnée, c'est qu'elle implique de l'antérieur et du postérieur, autrement dit, une hiérarchie ou subordination de formes. Au reste, les auteurs dont nous réfutons l'opinion oublient trop que toutes les propriétés d'un objet n'intéressent pas également sa définition. Parmi ces propriétés, il en est de communes et de propres ou particulières; il en est qui sont en liaison nécessaire avec l'objet, d'autres en liaison toute contingente. Enfin, dans un tout, il est des parties essentielles et d'autres seulement intégrantes. Or, seules les propriétés essentielles et distinctives importent à la définition. C'est ce qu'on oublie en mettant sur le même pied, par exemple, l'animalité, la rationalité et la forme extérieure. Cette forme, si expressive qu'elle soit, ne saurait être mise au nombre des caractères fondamentaux et spécifiques de l'homme; car elle ne peut être regardée comme une cause originelle ou primordiale des attributs propres à ce dernier; elle ne constitue pas à elle seule un fait premier dont les autres peuvent être considérés à bon droit comme le développement et la conséquence. Aussi Bain a-t-il tort de dire : « S'il y avait des quadrupèdes doués des mêmes facultés mentales que l'homme, ces facultés ne suffiraient plus pour établir l'identité d'un être humain. » (1) Un fait de ce genre ne prouverait qu'une chose, à savoir que certaines variétés ou différences sont possibles dans les limites de l'espèce, à côté des caractères propres et essentiels.

---

(1) A. Bain, *Logique déductive et inductive*, t. Ier, p. 108.

Sans doute, il sera parfois difficile, dans la réalité concrète, d'isoler les propriétés déterminantes de l'espèce. Mais cette difficulté d'application ne saurait porter atteinte au principe. Ensuite, pour ce qui est de l'homme, la question n'est guère compliquée. Quant à dire que la rationalité admet des degrés et que jamais on n'a déterminé le degré qu'une créature doit réaliser pour être considérée comme un être humain, c'est un langage peu philosophique. C'est ici le cas de redire avec les anciens : le plus ou le moins ne changent pas l'espèce. L'acte le plus rudimentaire et le plus imparfait de généralisation ou de raisonnement contient toute l'essence de la rationalité. Et pour prendre un autre exemple, est-ce que l'idée du triangle ne se retrouve pas dans les triangles de toutes dimensions et de toutes variétés? On dit encore que la définition scientifique se modifie et se corrige sans cesse à mesure que notre connaissance s'accroît. Mais cette assertion est équivoque. Il est certain que, dans tout travail de raisonnement, on ne fait à vrai dire que creuser la notion d'un sujet donné. Mais tout ce qui est affirmé d'un sujet n'entre pas nécessairement dans sa définition. Il s'ensuit que notre connaissance peut s'accroître sans que la définition s'en trouve modifiée. Mais il y a plus : un attribut même essentiel ne figure pas dans une définition au même titre que dans une conclusion ou dans une proposition formelle. Dans une définition il n'est pas affirmé explicitement d'un sujet; il est simplement perçu, sans jugement proprement dit. Tout un travail intellectuel doit suivre cette simple perception. Saint Thomas établit à ce propos la comparaison suivante : *cum aliquid definitur ita se habet ad intellectum sicut id quod sensibiliter des-*

cribitur se habet ad visum (1). Or, la vue directe d'un objet sensible n'est pas le dernier mot des recherches dont il peut être l'objet, elle en serait plutôt le premier. C'est pourquoi il peut y avoir progrès dans la connaissance même des éléments intrinsèques d'un objet sans qu'il en résulte un changement pour sa définition. Autre chose est de percevoir ces éléments sans porter aucun jugement sur eux; autre chose est de les reconnaître dans une proposition affirmative ou négative.

Il faut savoir, en effet, qu'une définition ne constitue pas une proposition à proprement parler; elle est purement *expositive* du sujet : elle en est l'expression analytique et rien autre. Aussi saint Thomas observe-t-il avec raison que les attributs qui entrent dans la définition ne doivent pas être unis entre eux copulativement : *definitio significat unum aliquid : unde ea que ponuntur in definitione, ad significandum unitatem debent poni absque copula* (2). C'est ainsi que l'on dira : l'oxygène est un gaz incolore, sans saveur, sans odeur, peu soluble dans l'eau, ou bien encore : le triangle est une figure formée de trois droites se coupant deux à deux, chacune d'elles étant limitée à ses points d'intersection avec les deux autres. Le sujet et la définition disent la même chose : le verbe est exprime cette identité de signification; mais il n'affirme pas un rapport de convenance ou d'incompatibilité entre deux termes comme dans une proposition. Cette différence est essentielle; mais elle n'empêche nullement que la définition ne contienne d'une manière explicite ou potentielle un grand nombre de

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XXII.

(2) *Ibid.*

propositions. Ces dernières sont obtenues par la comparaison des idées ou déduction ou tout autre procédé intellectuel approprié. Dans bien des cas, elles reproduisent la définition sous une autre forme ; car elles énoncent des rapports entre les notions et les faits simples qui sont les matériaux de la démonstration. La définition est si peu atteinte par le développement de nos connaissances qu'un raisonnement quelconque fait fausse route du moment qu'il s'en éloigne. Enfin, on remarquera que la définition est une notion généralisée. Notre esprit perçoit ce qui est commun dans ce qui est divers. Par l'abstraction soit immédiate, comme il arrive principalement pour les notions transcendantales, soit médiate et longuement élaborée, comme cela se produit dans d'autres matières, il saisit et considère cet élément commun à part des réalités particulières : il obtient de la sorte le sujet même de la définition. A raison de cette origine, celle-ci représente les qualités essentielles d'une chose en soi, et non d'une chose individuelle et déterminée, du moins d'une manière directe et explicite. Ce qu'il y a de contingent et de variable dans les données particulières se trouve éliminé par le procédé même de la généralisation. Inutile de faire remarquer que nous parlons ici de la *définition essentielle*. Il en est d'autres qui se contentent de faire connaître ou distinguer un objet par des caractères extérieurs ou accidentels. Mais il est toujours indispensable que ceux-ci possèdent un certain degré de constance et de persistance. On voit, par certaines classifications en usage dans les sciences naturelles, que la chose n'est pas impossible ; car un être n'est point, comme certains se l'imaginent, un agrégat factice de propriétés condamné au changement perpétuel. Tout ceci nécessiterait bien d'autres

remarques ou distinctions, car nous touchons à une question complexe et difficile. Nous ne pouvons cependant nous y attarder davantage sans sortir de notre sujet. Nous avons suffisamment, croyons-nous, répondu à ceux qui reprochent à la connaissance abstraite de fixer la notion des choses alors que leur définition reste toujours ouverte et incertaine. Pour le reste, nous renvoyons le lecteur au second livre des *Derniers Analytiques* d'Aristote. Il y trouvera traité avec la maîtrise et la profondeur habituelles de l'auteur tout ce qui regarde la définition en elle-même et dans ses rapports avec la démonstration.

Mais on trouve encore un autre défaut à la connaissance abstraite : celui de procurer l'extériorité de notre connaissance. La philosophie nouvelle ou bergsonienne insiste beaucoup sur ce point dans sa critique de l'intellectualisme. « Poser devant soi l'objet d'étude, dit E. Le Roy, comme une chose extérieure, puis se placer soi-même au dehors, à distance de perspective, en des observations périphériques d'où l'on n'aperçoit l'objet visé que de loin, avec le recul qui conviendrait pour la contemplation d'un tableau ; bref, tourner autour de l'objet au lieu d'entrer hardiment à l'intérieur : voilà en deux mots l'attitude et la démarche ordinaire de la pensée commune qui la conduisent à ce que j'appellerais l'*analyse par concepts*, c'est-à-dire à la tentative de résoudre toute réalité en notions générales. Que sont, en effet, les concepts, les idées abstraites, sinon des vues lointaines et simplifiées, des manières de croquis schématiques ne donnant de leur objet que quelques traits sommaires, variables suivant la direction de l'angle? Par eux, on prétend déterminer l'objet du dehors, comme si, pour le connaître, il suffisait de l'enserrer dans un

réseau de triangulation logique. Et ainsi peut-être, en effet, le tient-on, peut-être en établit-on la fiche signalétique, mais on ne le pénètre pas. » (1) Il est assez curieux de constater que les intuitionistes bergsoniens tombent ici dans le défaut qu'ils relèvent eux-mêmes avec tant de complaisance. Nous voulons dire qu'ils opèrent une abstraction que l'intellectualisme traditionnel n'a jamais faite, mais qui est leur œuvre propre et le principe de leurs critiques sans portée. En effet, ils s'imaginent volontiers les propriétés abstraites comme isolées les unes des autres, et surtout séparées par un abîme des réalités concrètes, mais ils devraient comprendre que nous n'entrons en possession complète du réel ni par un seul acte ni même par une seule faculté, et qu'il est, par conséquent, d'un très mauvais procédé de s'arrêter à un stade d'une évolution pour porter un jugement sur l'ensemble. Ici plus qu'ailleurs encore nous devons considérer le multiple et l'un dans le multiple. Et ce que ni un seul acte ni une seule faculté ne peuvent faire, plusieurs l'accomplissent; mais, à la fin, il en est un qui les embrasse tous. On parle de l'analyse conceptuelle et abstraite comme si elle nous dépouillait de la possession du concret, comme si elle diminuait en quelque chose le domaine de la connaissance inférieure. Or, elle ne fait rien de tout cela : elle ne porte aucune atteinte à la vérité de nos représentations sensibles ni à la vivacité de nos sensations. Au contraire, elle les éclaire et les complète. L'ordre sensible est distinct, sans doute, de l'ordre intellectuel, mais il n'en est pas séparé. Une expérience de chaque instant nous apprend que la communication existe. Tout système qui tend

(1) E. le Roy, *Une philosophie nouvelle*, p. 35.

à les faire entrer en lutte l'un contre l'autre peut être hardiment taxé d'erreur.

Notre faculté de sentir nous fournit les matériaux de la connaissance abstraite. Dès lors, comment pourrait-on l'opposer à l'intelligence? Aucun antagonisme ne saurait exister entre la cause matérielle et son effet. Il faut seulement éviter ces deux extrêmes : 1° *d'en faire la cause totale de la connaissance intellectuelle;* 2° *de croire qu'elle est réduite à rien dans la transformation qu'elle subit.* Les deux ordres sont complémentaires l'un de l'autre : la synergie des différents actes par lesquels s'accomplit notre connaissance est parfaite. Lorsque chacun d'eux a joué son rôle, rien n'empêche qu'ils se rencontrent finalement dans une représentation totale. Alors, nous appliquons l'universel aux cas particuliers, aux réalités concrètes correspondantes : *rationes* (*universales*) *applicat ad res etiam particulares quarum sunt, adminiculo inferiorum virium* (1). C'est ainsi que tout s'explique et que tout reçoit satisfaction dans la théorie de la connaissance humaine de saint Thomas : le concret est directement saisi par les sens et il l'est en même temps à un point de vue plus élevé par la raison. En d'autres termes, il est à la fois senti et compris, perçu et pénétré. Vous pouvez y ajouter encore la sympathie intellectuelle et affective : rien ne s'y oppose. Tout cela ne fait que rendre la possession de l'objet plus intime et plus complète. Toute séparation, tout exclusivisme constitue ici une grave erreur. Cependant, il est bien permis de soutenir que l'esprit seul, par l'analyse rationnelle, pénètre dans l'intérieur de l'être : *intelligere quasi intus legere*, dit saint Thomas

(1) S. Thom., *In Boetium de Trinitate*, q. v, a. II.

avec tous les anciens. Les sens ne s'arrêtent qu'aux qualités extérieures : l'esprit, lui, résout un fait ou un objet en ses composants pour en découvrir les rapports les plus cachés. Il va toujours plus loin que les sens : il lui appartient de voir l'esprit sous la lettre, la substance sous les accidents, l'idée ou le sens sous les mots, la réalité sous la figure ou le symbole, les effets dans les causes, et réciproquement : *intus legere*. On peut lui appliquer dans une certaine mesure ce que l'Apôtre dit du Verbe divin : « Il est vivant et efficace et plus perçant que le glaive à deux tranchants. Il pénètre dans les replis de l'âme et de l'esprit, jusque dans les jointures et dans les moelles, démêle jusqu'aux pensées, jusqu'aux plus secrètes intentions du cœur. » En un mot, il a plutôt pour objet ce qu'il y a de caché et de profond dans les choses, et son action propre est toujours juste le contraire d'une observation périphérique.

On remarquera encore dans le même ordre d'idées qu'un fait singulier est très imparfaitement connu, s'il est perçu en dehors de toute idée générale. On ne peut, en effet, en bien comprendre la valeur et la portée que si on le voit dans l'ensemble dont il fait partie, autrement dit dans l'universel. Considéré de la sorte, il prend une importance et une signification qu'il ne pouvait avoir, complètement isolé. C'est qu'il devient alors le représentant d'une espèce. Il en reproduit les caractères, et ce rapport le grandit et l'enrichit. Même sur le terrain de la pratique, l'action ne tire-t-elle pas une puissance et une efficacité extraordinaires de la subordination de tous ses éléments à un plan général ? Par ailleurs, l'universel nous permet de manipuler le concret en connaissance de cause, de débrouiller le lacis des contingences, d'ap-

précier le phénomène singulier à sa juste valeur. W. James lui-même reconnaît la force qui nous vient de l'idée générale dans l'étude des réalités concrètes : « Chaque concept, dit-il, représente une catégorie particulière d'objets, et comme les choses semblent avoir été une fois pour toutes créées par catégories, une élaboration beaucoup plus effective commence pour telle portion de notre expérience, dès que nous en avons classé les différentes parties. A une chose une fois classée, on peut appliquer la loi de sa classe. A cette possibilité sont attachés d'immenses avantages. Théoriquement et pratiquement tout à la fois, cette faculté de former des concepts abstraits est une de nos plus sublimes prérogatives. De ce voyage au pays des abstractions, nous rentrons dans le concret avec une vision et une puissance singulièrement accrues. » (1) Le moindre effort d'observation psychologique ne suffit-il pas, du reste, à nous le faire constater ; l'absence ou la modicité des idées générales sont toujours une cause d'infériorité intellectuelle ; c'est ce qui se voit chez les enfants, les primitifs, les femmes et les primaires. Il leur arrive souvent, à raison de cette lacune, de ne pouvoir faire une juste évaluation d'un fait particulier ; ils l'hypertrophient sans mesure et l'élèvent à la hauteur d'un principe. Ainsi, pour n'en citer qu'un exemple entre mille, un fait particulier et malheureux imputable à un monarque devient pour eux la monarchie elle-même. Le fait concret et singulier est travesti en abstrait, en moyen général d'appréciation. C'est là un travers très commun dans les domaines les plus divers, surtout à notre époque sans principes et sans doctrine bien arrêtés. A cela rien

(1) W. James, *Philosophie de l'expérience*, leçon V.

d'étonnant. Sans valeurs ou points de vue stables, comment juger? Comment interpréter les faits particuliers qui se présentent? Comment diriger même sa conduite? Une doctrine, c'est-à-dire un ensemble de principes, est nécessaire pour cela. Le goût instinctif, la convenance ou le bon plaisir personnel ne suffisent pas. Dans tous les domaines, l'absence d'idées maîtresses et abstraites donne l'impression de l'incohérence et de l'anarchie : choses qui font naître un profond malaise dans les âmes et dans les sociétés. En tout cas, il ne saurait rien sortir de grand ni de durable de telles habitudes intellectuelles. La négation de toute esthétique formelle, de tout canon de beauté n'a profité ni à l'art, ni à la littérature, ni à la critique.

Il est donc bien vrai que le concret et l'abstrait se complètent et s'éclairent mutuellement : il n'y a aucune raison de les opposer l'un à l'autre et surtout d'établir entre eux une cloison étanche. C'est ce que l'intellectualisme, bien compris, ne comporte nullement. Aussi W. James a-t-il grand tort d'écrire : « En général, le rationalisme pense atteindre la plénitude du vrai, en abandonnant la sensation pour le concept, parce que celui-ci fournit évidemment le tableau le plus universel et le plus stable de la réalité. » (1) Cette remarque peut bien s'appliquer à l'intellectualisme de Malebranche et des idéalistes qui séparent l'ordre intellectuel de l'ordre sensible, mais n'a rien à voir avec l'intellectualisme d'Aristote, de saint Thomas et de la grande tradition scolastique. Ce n'est pas saint Thomas qui abandonne la sensation pour atteindre le vrai plus parfaitement. Pour lui, le concret est la racine, le fondement, la matière de l'universel et de

(1) W. James, *La philosophie de l'expérience*, leçon III.

l'abstrait : en passant de l'un à l'autre, nous n'atteignons pas une réalité différente quant au fond et au contenu, mais quant à la manière d'être. Du point de vue de la connaissance, l'individualité n'est qu'un mode d'être d'une nature ou d'une qualité quelconque ; c'est pourquoi nous pouvons nous faire une juste idée de cette nature ou de cette qualité par abstraction de la matière individuelle, ce qui est, du reste, la condition *sine qua non* de toute science. Cependant, à raison même de son origine sensible, une idée générale ou abstraite ne peut être saisie et comprise que dans une espèce ou représentation concrète lui servant de support : *sine conversione ad phantasmata.* Une telle idée est donc plutôt immanente qu'extérieure au sensible, car elle tire de lui son origine et peut lui être correctement attribuée parce que les caractères communs ou spécifiques qu'elle exprime se trouvent réalisés en lui à l'état individuel.

Encore une fois, l'erreur initiale d'un grand nombre d'empiristes et d'intuitionistes consiste dans une interprétation fausse de l'intellectualisme traditionnel. Ils supposent gratuitement que ce dernier établit une séparation, une solution de continuité entre les premières données concrètes et l'universel ou l'abstrait. Mais une telle conception de l'intellectualisme n'est qu'une création de leur esprit et même de leur ignorance de l'histoire de la philosophie. L'abstrait ne se donne pas comme un tout, mais comme une partie relativement à la réalité concrète ; aussi ne peut-on l'attribuer au concret en toute vérité, en disant, par exemple : l'homme est la rationalité. Pour la même raison, dans l'ordre de la connaissance, il ne prétend pas nous apporter la notion totale d'une chose matérielle ou sensible : *natura materialis rei,* dit saint

Thomas, *cognosci non potest complete et vere nisi secundum quod cognoscitur in particulari existens* (1). Il ne devrait pas être nécessaire de faire remarquer qu'autre chose est de considérer séparément une propriété d'un objet concret, et autre chose d'affirmer, de juger qu'elle est réellement séparée de fait. Une telle affirmation, l'abstraction ne la fait pas et ne la comporte pas, même implicitement. C'est là que serait l'erreur du procédé abstrait; mais, encore une fois, cette erreur, il ne la commet pas. Elle lui est seulement prêtée par certains critiques qui le connaissent mal. On a beaucoup reproché aux philosophes scolastiques une tendance à imaginer derrière les mots abstraits l'existence réelle d'entités abstraites. Rien n'est plus faux ni plus injuste. Le scolastique le plus décadent n'est jamais tombé dans cet entitéisme grossier. La théorie de la connaissance de l'Ecole était trop fortement définie et raisonnée pour permettre de telles aberrations. Le reproche trouverait bien mieux son application à un grand nombre d'écrivains modernes; car il ne faudrait pas croire que l'aversion qu'ils manifestent en principe pour l'abstrait les dispense de recourir à chaque instant aux locutions les plus abstraites. Les mots de Droit, de Liberté, de Civilisation, d'Humanité, etc., etc., reviennent sans cesse dans leurs discours et sous leur plume. On les entend parler de lois qui sont de l'essence d'un Etat républicain. Jamais peut-être on a tant vénéré d'idoles abstraites. Les scolastiques avaient au moins l'avantage de définir exactement les termes qu'ils employaient. C'est ce que ne font jamais les écrivains et les orateurs dont nous parlons. Mais revenons à notre sujet.

---

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, I p., q. LXXXIV, a. 7.

Loin d'impliquer la négation de l'être, l'universel-abstrait nous en livre le fond réel et permanent : il en exprime comme la charpente à laquelle tous les modes d'être individuels se rattachent et sont en quelque sorte suspendus. Il nous en fait connaître, en un mot, ce qui est durable, ce qui s'impose à tous les temps et à tous les pays, ce qui ne dépend ni de l'individu ni du moment. C'est grâce à lui que la communion intellectuelle de tous les hommes de l'histoire est possible ; grâce à lui que l'esprit peut élever des monuments plus durables que l'airain et d'une vérité toujours actuelle. S'il y a dans la littérature contemporaine tant d'œuvres vouées à une chute rapide et à l'oubli, c'est précisément que ces œuvres n'expriment pas la vérité humaine dans le sens le plus élevé du mot : contrairement aux idées d'un historien de la littérature française, elles sont plus individuelles que générales, plus particulières qu'universelles : elles sont l'organe de l'impression, de la sensibilité, du bon plaisir personnels plutôt que de la raison : l'organe du moi plutôt que l'organe de tous (1). Tant qu'il en sera ainsi, c'est-à-dire tant que la littérature ne sera guère que l'expression des états individuels des hommes et des choses, et non de leur réalité spécifique, rien de vraiment supérieur ne sera fait : en tout cas, rien qui soit de nature à durer longtemps. Seuls, les produits de la raison, revêtus d'une forme pure, ont cette vertu et ce privilège. Pourquoi cela ? Parce que la raison proprement dite saisit moins l'être des choses en tant qu'il appartient au temps et à l'espace que ce même être dégagé de ses caractères individuels. Du point de vue de la connaissance, l'in-

(1) D. Nisard, *Histoire de la littérature française*, t. Ier, c. Ier.

dividualité n'étant qu'une modalité d'une nature, celle-ci peut être saisie et comprise indépendamment des individus et des cas particuliers. Nous possédons ainsi la forme permanente, les qualités essentielles de la chose, sans chose individuelle et déterminée : de là vient qu'au regard de la science et du raisonnement, l'universel a plus de réalité que le particulier.

Du vrai dans la spéculation et la pratique.

Nous avons distingué plus haut divers degrés de la connaissance d'après l'origine, l'objet, l'extension de l'objet de nos idées. Il nous reste à dire quelques mots de la division de la connaissance à raison de sa fin. Sous ce rapport, elle est *spéculative* ou *pratique*. Cette distinction ne manque pas d'importance. « Beaucoup de difficultés, dit Bergson, naissent peut-être de ce que nous brouillons la spéculation et la pratique, ou de ce que nous poussons une idée dans la direction de l'utile quand nous croyons l'approfondir théoriquement, ou enfin de ce que nous employons les formes d'action à penser. » (1) Cette remarque est juste et vraie ; mais on ne saurait en dire autant des conclusions que l'auteur en tire. Ce qui est certain, c'est que la substitution du point de vue spéculatif au point de vue pratique, et réciproquement, est une des causes les plus ordinaires de confusion et d'erreur dans les recherches et les discussions doctrinales. Il importe donc de bien définir et de limiter le domaine de la spéculation et celui de la pratique. Un grand nombre d'auteurs et savants modernes ne s'embarrassent guère de cette question : ils la suppriment en admettant,

(1) H. Bergson, *Matière et mémoire. Préface.*

comme une chose qui va de soi, que la raison n'a qu'une fonction utilitaire. « Le but final de la connaissance, dit H. Bain, est la pratique, c'est-à-dire les règles de la conduite. » (1) C'est devenu un lieu commun en quelque sorte, dans la philosophie scientifique, que de reproduire cette même assertion sous une forme ou sous une autre. « La science, création de l'intelligence et de la raison, ne sert qu'à assurer notre puissance efficace sur la nature. Elle ne nous apprend qu'à utiliser les choses; elle ne nous apprend rien sur leur essence. » Nombreux sont les auteurs qui soutiennent en principe que la science a été créée par et pour nos besoins, que notre raison ne vaut que par son utilité, qu'elle est une conséquence de notre activité pratique. Il est assez curieux de constater que cette conception purement utilitaire de la connaissance a coïncidé avec l'apothéose de la science et de la raison. On ne peut s'empêcher de voir là une contradiction ou une inconséquence. Ce n'est pas grandir une faculté que de la dépouiller de toute valeur propre, de toute action désintéressée. Saint Thomas, lui, distingue soigneusement l'intellect spéculatif de l'intellect pratique. Cependant, il ne voit point là deux facultés différentes, mais deux fonctions d'une même faculté : l'une spéculative, l'autre pratique. Voyons quel est pour lui le fondement de cette distinction.

Tout d'abord, il admet qu'il est accidentel pour un objet *connu* d'être dirigé ou orienté vers un but pratique : *accidit apprehenso per intellectum quod ordinetur ad opus* (2). Il veut dire que la relation à la pratique ne ressort pas du connu comme tel : que

(1) A. Bain, *Logique déductive et inductive*, t. Ier, p. 41.
(2) S. Thom., *Sum. theol.*, q. LXXIX, a. 11.

ce n'est pas le rôle primitif de ce dernier d'être un moyen d'action. Ce n'est là, pour lui, au contraire, qu'un rôle secondaire et accidentel. N'a-t-il pas, par rapport à la pratique, une priorité de logique et de nature? Dans ces conditions, il possède un sens complet par lui-même et dans son genre. Ce qui vient, après lui, dans ce cas, ne peut l'affecter que d'une manière surérogatoire. On ne peut échapper à cette conclusion qu'en faisant appel aux procédés non intellectuels de connaissance ou en soutenant que l'action fait le savoir. Mais il y a là plutôt une défaite qu'une solution. C'est un fait conforme à l'analyse rationnelle et à l'expérience même vulgaire que la science est logiquement antérieure à l'action. Par science, nous n'entendons pas ici une opinion raisonnée et pleinement consciente : non, nous entendons une perception quelconque même instinctive. Cela suffit à établir que l'action n'est qu'une conséquence. La perfection du savoir n'a pas ici une importance primordiale. Quel que soit le degré de connaissance requise, le principe est acquis : la science précède, l'action suit. En un mot, connaître est *une chose,* agir en est une autre. La relation du premier phénomène au second n'est pas intrinsèque, mais accidentelle : elle n'est pas, elle ne peut pas être, directement et par elle-même, complémentaire de la connaissance : *accidit alicui apprehenso per intellectum quod ordinetur ad opus vel non ordinetur* (1). Le fond de tout cela, c'est que la pensée est forme d'être et non d'action. Ce qui le prouve encore, c'est que le passage à la pratique ne peut se faire sans l'intervention de la volonté.

---

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, q. LXXIX, a. 11.

Tant que le vrai seul est en cause, nous restons enfermés dans le domaine de la spéculation : et cela quel que soit l'objet de notre étude. La raison en est que la connaissance n'implique rien autre qu'un rapport de conformité; or, un tel rapport est essentiellement d'ordre abstrait, quelle qu'en soit, par ailleurs, la matière. Dans notre cas, il s'établit par l'assimilation immanente du connaissant à l'objet connu. C'est là l'œuvre propre et toute l'œuvre de la connaissance : elle est spéculative par nature et demeure telle tant qu'un facteur d'un autre ordre n'intervient pas, tant que la question de vérité se pose seule. Ce facteur nouveau, c'est la volonté; la question nouvelle, c'est celle du bien : *bonum*. Voilà ce qui nous fait sortir de la théorie et de la spéculation pour nous placer sur le terrain de la pratique. Comment se produit cette évolution? Le vrai, disons-nous, considéré comme tel, ne suffit pas à l'expliquer. Mais comme, par suite de leur universalité, les transcendantaux se réciproquent, nous remarquerons que le vrai est un bien particulier, un certain bien : *continetur sub universali bono, est quoddam bonum particulare* (1). Sous cet aspect, il s'adresse à la volonté : celle-ci en poursuit la possession en se le proposant pour *fin*. Et ceci n'est rien autre que la création de l'ordre pratique. Cette fin étant donnée et posée, elle devient la mesure, le principe de tous les actes correspondants : elle les commande, les conditionne; elle en fait, en un mot, la vérité. Il ne s'agit plus ici d'un rapport de conformité avec l'objet pris en lui-même, mais avec une fin voulue et déterminée. Les points de vue diffèrent radicalement.

---

(1) S. Thom., I-II, q. IX, a. 1.

Dans le premier, nous n'avons qu'une loi : l'objet considéré en lui-même, abstraction faite de toute autre chose et de toute relation. L'atteindre et l'exprimer de la sorte est le propre de la connaissance spéculative : *verum intellectus speculativi*, dit saint Thomas, *accipitur per conformitatem intellectus ad rem* (1). Considérer les choses sous cet aspect, c'est s'établir dans la région des idées pures. Nous sortons de cette région, au contraire, lorsque nous sommes en présence d'un but fixé par la volonté. Dans ce cas, tout prend un sens de vérité par rapport à ce but : *verum intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum* (2). Il ne s'agit plus ici de ce qui est plus parfait en soi, mais de ce qui est le mieux adapté et approprié à la fin qu'on a en vue. Ce serait se tromper lamentablement que de se baser dans le choix des moyens sur les valeurs abstraites et absolues. Ce serait oublier que la fin occupe dans l'ordre de l'action la même place que les premiers principes dans la démonstration. A vrai dire, elle est elle-même un principe qui domine et prédétermine tout le reste : le vrai, c'est ce qui est en conformité avec elle. Mais qu'on le remarque bien : la fixation de cette fin n'est pas chose arbitraire : elle doit toujours être faite en tenant compte des lois et des lumières de la raison; aussi saint Thomas nous dit-il que le vrai pratique se trouve dans un rapport de conformité et d'adaptation à une fin correcte et sensée : *per conformitatem ad appetitum rectum*. C'est ce qui fait qu'il y a une part d'absolu même

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, I-II, q. LVII, a. 5.
(2) *Ibid.*

dans l'ordre pratique. Cependant, il importe de ne jamais oublier que ce qui le distingue et le caractérise, c'est une certaine relativité. Malheureusement, il est assez rare qu'on n'exagère point dans un sens ou dans l'autre. De là vient l'antagonisme qui existe si souvent, et sous tant de formes, entre les esprits spéculatifs et pratiques.

Pourtant les deux fonctions de l'esprit dont il s'agit ne s'excluent pas nécessairement. Le but de toute éducation intellectuelle digne de ce nom est de nous rendre également aptes à l'une et à l'autre. C'est, en grande partie, à un vice de cette éducation qu'il faut attribuer le fait que cette double aptitude ne se rencontre pas souvent chez la même personne. Le monde des hommes qui pensent se trouve comme partagé en deux camps : les spéculatifs tout d'abord. Ils ont une tendance prononcée à juger de toutes choses en elles-mêmes, dans l'abstrait, *secundum se*. Ils se placent ainsi, parfois à leur insu, en dehors de toute contingence, de toute qualité individuelle : ils ne voient les choses que sous le caractère d'éternité, pour nous servir d'une expression de Spinoza : ils demeurent étrangers aux variations et aux changements que les êtres subissent dans la réalité et aux relations nombreuses dans lesquelles ils se trouvent engagés. Leurs jugements reproduisent de la sorte le type idéal des choses. Ils font de la science pure. Et ils auraient bien raison s'il ne s'agissait que de cela. C'est la considération des choses en elles-mêmes qui fait le jugement scientifique selon la règle de saint Thomas : *de rebus judicandum est secundum quod competit eis per se* (1). C'est le point de vue purement scientifique

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, II-II, q. cx, a. 1.

et spéculatif. Nous ne devons pas nous en écarter quand il ne s'agit que d'une question de doctrine; car une formule doctrinale possède nécessairement quelque chose de stable et d'universel : cela suppose qu'elle exprime non un aspect accidentel et transitoire des choses, mais leur caractère fondamental et spécifique. Seule une connaissance de ce genre fait le monde des idées et des doctrines. C'est pourquoi l'Eglise, qui a pour mission de maintenir nos intelligences aussi bien que nos cœurs dans les voies du salut, a toujours attaché une capitale importance à l'expression de la vérité abstraite et absolue. Mais on comprend les inconvénients qui peuvent résulter d'une telle disposition ou tendance de l'esprit si elle est exclusive ou trop prédominante. Dans ce cas, un homme pourra être savant, mais il ne sera guère doué pour la conduite de la vie et des affaires; il ne sera ni un homme de conseil ni un homme d'action. Il pourra nous renseigner sur la nature des choses, mais non sur ce que nous avons à faire dans telles circonstances et en présence de tel but à atteindre. En un mot, il sera inhabile à donner les conclusions particulières et pratiques qui découlent des données concrètes qui sont en jeu, le sens du relatif étant nécessaire pour porter un tel jugement.

Par ailleurs, une formation trop exclusivement concrète et pratique ne va point sans de fâcheuses conséquences. On peut même dire que les inconvénients qui en résultent sont bien plus graves et plus regrettables que ceux de la tendance contraire. Le plus commun d'entre eux est un penchant à admettre la relativité de toutes nos connaissances et même des principes réputés les plus absolus de la morale. Par suite de la contingence et de la relativité de

son objet propre, l'intellect pratique n'est pas immuable dans ses jugements : *non habet fixam veritatem* (1), nous dit saint Thomas. Or, qu'arrive-t-il à ceux dont l'esprit s'exerce presque toujours sur ce terrain mouvant et qui, par ailleurs, n'ont pas pour contrepoids une culture spéculative suffisante? Il leur arrive de perdre insensiblement la notion de l'absolu, de ne plus reconnaître comme mesure de leurs idées que les circonstances et les points de vue passagers ou accidentels. Il n'y a rien de stable, à leurs yeux, dans nos connaissances, et le monde des idées leur apparaît, comme celui d'Héraclite, entraîné dans un flux perpétuel. Ce tempérament d'esprit se rencontre chez un grand nombre d'écrivains et d'orateurs de nos jours : aucune armature de principes dans leurs œuvres. Aussi les voit-on « flotter et tourbillonner à tout vent de doctrine », pour parler comme saint Paul. Ils peuvent offrir une pâture à l'imagination, une satisfaction à la curiosité, mais ils n'ont pas une opinion solide et longuement méditée à présenter à l'intelligence : comment le feraient-ils puisque leur cerveau n'est ni nourri ni en forme, n'est affermi par aucun de ces principes qui, pour être abstraits, n'en sont pas moins le fondement et la substance de nos jugements et de nos discours.

Mais revenons à notre sujet. Nous disions que considérer uniquement les choses dans leur rapport avec l'intelligence et sous l'aspect du vrai, c'était rester forcément étranger à l'action et à la pratique. Rien, en effet, dans cette considération, n'implique le mouvement ou la vie. Dans la pure région de l'esprit, de la connaissance, il n'y a qu'immanence et immo-

(1) S. Thom., III *Sentent.*, dist. XXIII, q. II, a. 3.

bilité. Notre entrée dans l'action, dans la réalité vivante et extérieure se fait par la volonté : *intellectus speculativus non movet* (1), dit saint Thomas; dans le rapport de l'objet connu, non plus avec l'intelligence pure, mais avec la volonté, nous n'avons pas le vrai comme tel, mais le bien.

C'est la perception ou plutôt la présentation de ce bien qui déclanche le mouvement et met en branle les puissances d'action : *sicut imaginatio formæ sine æstimatione convenientis vel nocivi non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis* (2). C'est une vérité que la science expérimentale proclame à sa manière : n'admet-elle pas que l'intelligence n'agit sur la volonté que par l'intermédiaire d'une disposition affective ou d'états nerveux qui correspondent à des sentiments? « Une idée ne produit pas un mouvement, dit Th. Ribot : ce serait une chose merveilleuse que ce changement soudain de fonctions. Une idée telle que les spiritualistes la définissent, produisant subitement un jeu de muscles, ne serait guère moins qu'un miracle. Ce n'est pas l'état de conscience comme tel mais bien l'état physiologique correspondant qui se transforme en acte..... L'indépendance relative de l'idée et du sentiment comme cause de mouvement est nettement établie par certains faits pathologiques. Il arrive que l'idée d'un mouvement est à elle seule incapable de le produire; mais si l'émotion s'ajoute, il se produit. Un homme atteint de paralysie ne peut par aucun effort mouvoir son bras; tandis qu'on le verra s'agiter

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, I-II, q. ix, a. 1.
(2) *Ibid.*

violemment sous l'influence d'une émotion causée par l'arrivée d'un ami. » (1) Et ailleurs : « La cause de l'aboulie, du défaut d'impulsion, est une insensibilité relative, un affaiblissement général de la sensibilité; ce qui est atteint, c'est la vie affective, la possibilité d'être ému. » Non, la perception du vrai ne suffit pas pour nous faire entrer en mouvement et en action; il faut y ajouter le sentiment du bon ou du mauvais : *æstimatio convenientis vel nocivi, apprehensio veri sub ratione boni et appetibilis* (2). Tout ceci nous montre que l'action ou la pratique n'est qu'une conséquence secondaire et accidentelle de l'idée : que cette idée constitue à elle seule un ordre complet dans son genre et indépendant. Il n'est donc pas possible de dire en théorie générale que l'action fait la connaissance. Cette dernière pourra, dans des cas particuliers, dépendre dans une certaine mesure de la pratique. Mais cette dépendance n'est pas, ne peut pas être primordiale ni universelle. Une priorité de nature appartient à la connaissance, rien n'est donc plus faux que de dire que la vérité se définit en fonction de l'action ou de ses résultats pratiques; non, elle se définit essentiellement quant à la vérité spéculative par la conformité avec l'objet considéré en lui-même — *per conformitatem intellectus ad rem* (3) — et quant à la vérité pratique par la conformité avec une fin préalablement voulue — *per conformitatem ad appetitum rectum* (4). — L'objet, en tant qu'adapté à une fin, relève de l'intelligence; en tant que voulu en vue de

(1) Ch. Ribot, *les Maladies de la volonté*, p. 8.
(2) S. Thom., *Sum. theol.*, I-II, q. ix, a. 1.
(3) *Ibid.*, *loc. cit.*
(4) *Ibid.*

cette même fin, relève de la volonté : c'est-à-dire que, sur le terrain de la pratique, il est saisi à la fois sous l'aspect du vrai et sous l'aspect du bien : c'est ce que saint Thomas exprime en disant : *Objectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri* (1). L'art est un ensemble de règles, de moyens aptes à nous faire atteindre tel ou tel but, l'expression du beau, par exemple. Les sciences pratiques également ont pour objet de nous guider dans l'adaptation à une œuvre : ainsi la logique nous apprend à raisonner juste, la morale à pratiquer la vertu.

Cependant, si la relation à la pratique est accidentelle à la connaissance comme telle, on ne peut nier qu'elle ne trouve en elle un fondement plus ou moins prochain. Nous touchons ici à la véritable explication de la distinction des sciences en spéculatives et pratiques. Elle est tout entière contenue dans l'aptitude plus ou moins grande, plus ou moins directe de l'objet connu à servir de règle d'action. Il y a des sciences dont les vérités prises en elles-mêmes et dans leur degré d'abstraction sont étrangères à la pratique : elles ne peuvent être ni une mesure ni un moyen d'action. Nous voulons dire qu'elles ne peuvent l'être immédiatement et dans ce qui les caractérise comme vérités se rattachant à telle science. Ainsi en est-il des mathématiques qui traitent de la quantité en général. Mais le même abus de langage qui en fait une science d'expérience en a fait aussi une science pratique. C'est en vain qu'on allègue aux savants qui expriment cette opinion que les mathématiques

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, q. LXXIX, a. II.

se meuvent tout entières loin des réalités concrètes : loin des propriétés des corps naturels et sensibles : ils en allèguent, eux, la valeur utilitaire, les applications expérimentales. « La géométrie, dit l'un d'eux, a des applications concrètes : elle ne se réduit pas à un simple jeu d'axiomes. Avec son aide on mesure les champs, on jauge les volumes, on bâtit des édifices, on construit des machines..... En physique, on en a besoin à chaque pas; en astronomie, en géodésie, encore plus..... La géométrie ne peut donc demeurer dans son domaine de la logique pure, il lui faut en sortir. Elle doit considérer des plans, des droites, des points concrets, il lui faut des axiomes s'appliquant positivement à de tels objets. » (1) Il est une manière de procéder dans les questions de ce genre qui aboutit à faire de l'ontologie une science pratique et même de la géométrie non euclidienne. Mais il ne s'agit pas précisément ici de l'utilité des connaissances : les plus spéculatives ont la leur, celle, tout au moins, de compléter et de perfectionner le sujet connaissant. On peut même leur en trouver d'autres moins immanentes. La question se pose tout autrement : on doit la formuler ainsi : les vérités mathématiques ont-elles l'action pour objet et peut-on les considérer comme un ensemble de règles et de moyens de bien réaliser cette action? Ce sont là les conditions mêmes d'une science pratique. Il est assez évident que les mathématiques ne les possèdent point. En traitant de la quantité en général, abstraction faite de toutes quantités et qualités sensibles, elles sortent, par le fait même, du domaine de l'action. Dès lors, comment pourraient-

(1) Voir *De la méthode dans les sciences*, art. « Mathématiques pures », par J. Tannery, p. 37.

elles en fournir la règle? En diriger et commander l'exécution? Cela suppose des considérations concrètes; or, le pur mathématicien ne s'en soucie pas, pas plus que de l'étude de la matière. Tous les procédés qu'il met en œuvre ont pour but propre la connaissance et non l'action. Or, c'est là le caractère distinctif d'une science spéculative : s'arrêter à la connaissance, vu la nature et la portée intrinsèque des moyens dont elle dispose, étant donnée l'abstraction de son objet.

En un mot, pour qu'une science puisse être dénommée pratique, il est nécessaire qu'elle envisage son objet non seulement comme connu, *ut cognitum*, mais encore et surtout comme un ouvrage à faire, *ut operabile*. Si on ne s'en tient pas à cette manière de voir, si la moindre utilité, même la plus indirecte et la plus lointaine, suffit pour attribuer la qualité de pratique à une science, il ne peut en résulter que des confusions et même des erreurs regrettables. Au fond, la question qui nous occupe n'exige, pour être résolue, que l'application de la règle posée par saint Thomas que nous avons rappelée plus haut : nous devons juger des choses dans la science d'après leurs caractères propres et essentiels : *secundum quod competit eis per se*. Si maintenant l'objet connu se présente comme une œuvre à faire ou simplement comme convertissable en action, en ouvrage quelconque, il appartient par là même à une science pratique. Les vérités le concernant auront ainsi le caractère de règles d'action : elles nous mettront en main, en quelque sorte, les moyens de le réaliser. Il est vrai qu'on peut étudier un tel objet sans aucune intention de passer à l'action. Dans ce cas, on possède une connaissance pratique d'une manière spéculative, ce qui arrive fréquemment. Pour

tout résumer en un mot, nous dirons avec saint Thomas : la spéculation et la pratique diffèrent en ceci que l'une considère le vrai en lui-même, l'autre le considère relativement à l'action. *Intellectivus speculativus et practicus in hoc differunt quod intellectus speculativus considerat verum absolute, practicus autem considerat verum in ordine ad opus.* La science véritablement pratique est celle qui comprend la *matière* et les règles de l'action.

DEUXIÈME PARTIE

Notions particulières

CHAPITRE V

De l'induction

Ses caractères propres, son rôle, sa portée.

A première vue, l'induction n'offre rien de compliqué. Elle se présente comme une opération logique fort simple, qui nous fait passer des faits particuliers aux idées générales. Mais cette simplicité n'est qu'apparente. Quand on veut se faire une idée plus précise et plus scientifique de l'induction, on rencontre de réelles difficultés; on ne tarde pas à se convaincre qu'une étude approfondie est nécessaire pour en acquérir une notion exacte, pour en bien comprendre la valeur, la forme logique et le mécanisme. Ce qui ajoute à la difficulté, c'est que les anciens en ont relativement peu parlé. Les plus éminents des philosophes scolastiques ont tous fait preuve d'une maîtrise incontestable dans les questions qui se rattachent à la logique. Nous aurions eu grand profit à les entendre s'expliquer plus longuement sur l'induction. Une chose frappe tout d'abord : c'est que Aristote n'a consacré à l'induction aucun traité spécial. On sait qu'il a longuement et admirablement parlé des règles du syllogisme et de ses formes. Mais on cherche vainement, dans son œuvre immortelle, un

cours d'induction scientifique. Ses commentateurs ont généralement imité son laconisme sur ce point. Cependant, Albert le Grand fait exception dans une large mesure. Il s'étend un peu plus longuement que les autres écrivains de l'Ecole sur l'induction. Ce qu'il nous en dit présente le plus grand intérêt et contient une réponse à toutes les difficultés que les modernes ont soulevées contre l'induction complète. Nous ne manquerons pas d'en tirer profit.

Nous ne pouvons nous dispenser néanmoins, avant d'entrer dans le vif de notre sujet, d'expliquer le silence relatif des anciens concernant l'induction. Un grand nombre d'auteurs en voient la cause dans une conception fausse ou tout au moins fort exagérée de la valeur et du rôle du syllogisme. D'après eux, le syllogisme démonstratif était, pour la philosophie médiévale, le seul moyen, le seul instrument d'acquisition de la science. Or, les écrivains de l'Ecole ont toujours enseigné avec Aristote que deux procédés étaient donnés à l'homme pour parvenir à la science : le syllogisme démonstratif et l'induction : *unus per demonstrationem, alius per inductionem* (1) : que l'un passait du général au particulier, l'autre du particulier au général : *demonstratio procedit ex universalibus, inductio autem procedit ex particularibus* (2). Ils affirmaient bien haut qu'on ne pouvait suivre indifféremment les deux méthodes dans tous les domaines de la science. La méthode expérimentale est de rigueur, dit encore saint Thomas, dans les sciences naturelles ; s'en écarter, en telle matière, c'est se condamner aux plus graves erreurs : *Qui sensum negligit in natura-*

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XXX.
(2) *Ibid.*

libus incidit in errorem (1). Dans ces mêmes sciences, dit-il encore, le point capital est de former notre jugement d'après les indications de l'expérience : *Ut hoc modo judicemus de rebus naturalibus secundum quod sensus ea demonstrat* (2). Partout et toujours, en termes lapidaires, il proclame la nécessité de l'expérience dans les sciences de la nature. Tous ceux, du reste, qui ont la moindre idée de sa théorie de la connaissance savent parfaitement à quoi s'en tenir sur ce point. Il nous serait facile de recueillir des textes semblables dans les ouvrages d'autres philosophes scolastiques. Il y avait donc autre chose pour eux dans la science que le syllogisme. La seule chose vraiment nouvelle dans le *Novum Organon*, c'est sa forme oratoire et poétique. L'importance de l'expérience, nous venons de le voir, avait été reconnue et proclamée bien longtemps avant Bacon. Son grand tort, comme celui de Descartes, a été de rompre complètement avec le passé, au lieu d'en utiliser les ressources considérables. Les ruptures de cette sorte ont toujours porté le plus grave préjudice au véritable progrès intellectuel. On dira, sans doute, que les scolastiques n'ont guère mis en pratique leurs idées, théoriquement irréprochables, sur l'expérience et l'induction. Nous l'accordons volontiers, tout en faisant remarquer qu'on a adressé avec raison le même reproche à Bacon lui-même; ce qui prouve une fois de plus que la théorie et la pratique sont choses différentes. Les scolastiques étaient philosophes et théologiens avant tout; et c'est comme tels qu'ils ont touché

(1) S. Thom., *In Boetium de Trinitate*, q. vi, a. 2.
(2) *Ibid.*

aux sciences physiques. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'ils y aient commis des erreurs. Mais les questions de ce genre et les réponses qu'ils y ont faites sont quelque chose de bien secondaire dans leur œuvre, qu'il faut juger d'un autre point de vue.

On devra donc chercher ailleurs que dans une idée trop exclusive du rôle du syllogisme les raisons du peu de place qu'ils ont faite à l'induction dans leurs *Sommes de logique*. Nous en trouvons une, précisément, dans le fait qu'ils ont beaucoup plus cultivé les sciences rationnelles que les sciences naturelles et positives. Il est incontestable que la déduction domine dans les sciences rationnelles. Là, en effet, on procède du général au particulier, des causes aux effets, des lois universelles aux cas divers qu'elles régissent. Dans les sciences naturelles, au contraire, la marche est une régression vers les principes en partant des faits, une régression vers le simple par l'analyse du composé, vers les conditions générales des phénomènes en se basant sur les manifestations des effets particuliers. Sans doute, l'induction peut trouver une place, même dans les sciences rationnelles. La synthèse n'est pas plus défendue au naturaliste que l'analyse au philosophe ou au mathématicien. Il y a lieu pour les uns et pour les autres à induction et à déduction. Mais il n'en est pas moins vrai que l'ensemble du procédé est déductif dans les sciences rationnelles et inductif dans les sciences de la nature. Les anciens, qui se sont appliqués à peu près exclusivement à l'étude des premières, n'ont pas accordé la même importance ni la même attention que les modernes à l'induction. C'est plutôt une lacune qu'une erreur dans leur œuvre. Il sera bon de ne pas oublier non plus dans cette question que les scolastiques travaillaient surtout

de l'enseignement. Leur littérature scientifique est presque toujours appropriée à ce but. Cette remarque n'est pas sans importance; elle contient l'explication des grandes qualités comme de certains défauts de leur travail; il est bien prouvé que l'enseignement des écoles s'arrange beaucoup mieux des modes déductifs d'exposition que des autres. Nous voyons qu'il part autant que possible des premiers principes de la question; qu'il condense en quelques mots les résultats obtenus après de longues et patientes recherches; qu'il met en plein relief la marche logique du raisonnement. C'est pourquoi il s'attache de préférence au syllogisme. Dans l'induction, l'opération logique est moins marquée, l'inférence moins sensible. Les faits y représentent le connu, les principes l'inconnu. Or, ces principes et ces lois qu'il s'agit de conquérir sont comme perdus au milieu des faits et de la complexité des phénomènes. Pour les découvrir, il est nécessaire d'analyser et de dissocier ces mêmes phénomènes et de les réduire à des relations et à des conditions aussi simples que le permet l'objet même des sciences naturelles. Or, ce procédé est celui de l'invention plutôt que de l'enseignement. Tout est beaucoup plus simple quand le principe général est établi tout d'abord, le fait particulier énoncé ensuite, et enfin la conclusion déduite. Aussi a-t-on justement remarqué que les élèves éprouvent de grandes difficultés à découvrir les lois dans les cas particuliers, tandis qu'ils arrivent très vite à faire l'application à un phénomène singulier d'une loi exposée en termes généraux. Il n'est donc pas étonnant que les scolastiques, dans leur souci d'approprier et d'adapter la doctrine à l'enseignement, aient fait une part si considérable au syllogisme. Pour atteindre plus pleinement le but

qu'ils s'étaient fixé de la sorte, ils ont converti et présenté en forme syllogistique les résultats eux-mêmes de l'induction. C'est pourquoi la méthode d'exposition a masqué plus d'une fois chez eux le travail de recherche. Nous parlons, bien entendu, dans tout ceci de l'induction scientifique. Car l'induction telle qu'elle est pratiquée dans la vie courante se présente sous un autre aspect. Elle prend pied sur les contingences les plus communes et se trouve ainsi beaucoup plus à la portée des hommes sans culture que le syllogisme. Mais les observations qui lui servent de base dans ce cas sont le plus souvent confuses et très sommaires; elles ne peuvent conduire qu'à des généralisations imparfaites qui ne sortent guère du domaine de la probabilité lorsqu'elles ne sont pas de simples conjectures ou hypothèses. Tout est rudimentaire et approximatif dans l'induction pratiquée de la sorte. Aussi est-elle étrangère à la science.

Ces considérations nous aident à comprendre pourquoi les philosophes scolastiques ont relativement peu parlé et usé de l'induction. Ce n'est pas du tout pour en avoir méconnu le rôle et l'importance primordiales dans les sciences naturelles, comme on le dit si souvent. Quant aux néo-scolastiques, étant donné le développement énorme que l'étude de ces mêmes sciences a pris de nos jours, ils accordent à l'induction l'attention et la place qu'elle mérite. Ce qu'on peut reprocher à certains d'entre eux, c'est de n'avoir pas su défendre l'induction complète contre les attaques des modernes : induction qui est la seule qui ait un sens comme opération logique. Ils n'ont pas suffisamment évité non plus un travers assez commun dans cette matière : travers qui consiste à ne pouvoir parler de l'induction exclusivement prise; à

ne s'occuper d'elle que pour la rattacher au syllogisme ou pour montrer les rapports qu'elle soutient avec des éléments qui lui sont étrangers. Il serait pourtant beaucoup plus simple et plus scientifique de la prendre telle qu'elle est et de se contenter des résultats qu'elle peut donner par ses propres moyens *vi propria*. On ne saurait bien en définir la nature propre autrement. Conformément à ces principes, nous allons étudier l'induction : 1° *dans les faits qui lui servent de fondement;* 2° *dans la proposition générale qui lui tient lieu de conclusion;* 3° *dans le mode d'inférence qui lui convient.*

Les faits.

Ils sont les matériaux de toute généralisation inductive. Nous avons recours, pour nous en assurer, à l'observation et à l'expérience. C'est un travail aussi délicat que nécessaire. Il est soumis à un ensemble de règles qui ont principalement pour but de le maintenir sur le terrain expérimental. Il s'agit de constater scientifiquement les faits et de ne pas mêler à leur recherche des idées préconçues. Nous supposons que ce travail est accompli avec toute l'exactitude possible, car c'est sur les faits dûment constatés que l'induction repose. Si l'observation porte sur tous les faits qui se rattachent à la question posée, l'induction est, dit-on communément, complète : sinon elle est incomplète. Cette manière de parler a prévalu dans la science et la philosophie modernes. Elle nous paraît cependant, à certains égards, impropre et équivoque. Si l'observation porte sur tous les faits, ce n'est pas induction, mais observation complète qu'il faut dire ; et lorsqu'on a recours à un principe général

pour compléter l'expérience actuelle, ce n'est pas de compléter l'induction mais l'observation qu'il s'agit. S'exprimer autrement, c'est confondre l'induction avec son fondement; c'est surtout enlever par définition même à l'induction tout caractère d'opération logique. Pour nous, l'induction est complète quand le raisonnement qu'elle constitue a pour point de départ l'observation de tous les faits. Maintenant, la question est de savoir si l'induction, dans ce cas, a quelque valeur scientifique. Les savants modernes le nient généralement. Ils n'y voient que répétition inutile ou tautologie. Une chose est cependant certaine, c'est que l'induction complète est la seule qui comptait pour les anciens. Les textes qui le prouvent sont aussi nombreux que formels : *inductio est per omnia singularia nullo omisso* (1), dit Albert le Grand. Saint Thomas n'est pas moins explicite : *per viam inductionis sensus facit universale intus in anima in quantum considerantur omnia singularia* (2). Les anciens n'auraient donc connu de l'induction qu'une forme purement verbale et stérile. Les modernes ne voient aucune difficulté à l'admettre. Ils leur prêtent bien d'autres erreurs plus grossières que celle-là. Mais nous ne pouvons l'admettre, nous, et personne de ceux qui ont la moindre notion des traités de logique des écrivains de l'Ecole ne le pourra non plus. Nous dirons plutôt que leur analyse de l'induction complète est bien plus profonde et bien plus juste que celle des modernes.

On peut résumer ainsi l'opinion de ces derniers : affirmer d'un sujet commun un caractère constaté dans

---

(1) Alb. Magn., *Prior. analyt.*, l. II, tract. VII, a. 4.
(2) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. II, lect. XX.

tous les faits individuels correspondants, ce n'est pas une opération logique réelle ; c'est une répétition sans inférence positive, sans progrès dans la connaissance. C'est ce qui se produit, par exemple, quand, après avoir constaté que chaque métal est bon conducteur de la chaleur et de l'électricité, nous affirmons la même propriété des métaux en général. Il suffit de consulter une des nombreuses bibliothèques de philosophie scientifique publiées de nos jours pour se convaincre que cette manière d'interpréter l'induction complète est non seulement très commune, mais considérée comme une vérité absolument acquise. Elle n'en est pas moins le résultat d'un examen très superficiel de la question, Le passage de tous les cas particuliers au *général* n'a rien de tautologique ; il n'a rien non plus qui ressemblerait à une répétition inutile. Ceux qui se l'imaginent se trompent doublement. Ils se trompent tout d'abord sur le fondement ou le point de départ de l'opération inductive, c'est-à-dire sur les faits ou plutôt sur la manière de les envisager et de les prendre dans la circonstance. Ils ne doivent pas être pris collectivement, mais individuellement : ce n'est que sous ce dernier rapport qu'ils sont et peuvent être les matériaux de l'universel ainsi que l'objet propre de l'observation et de l'expérience, *incipit a singularibus non uno sed omnibus divisim acceptis* (1). En d'autres termes, les faits doivent être énoncés ou distribués sous le sujet commun dans la forme et la mesure où ce dernier leur convient ; or, ce n'est pas au groupe comme tel qu'il convient et qu'il s'applique en premier lieu, mais bien à chacun des faits particuliers. Le tout universel est *prédicable* de ses parties séparément

(1) Alb. Magn., *Topicor.*, l. I, tract. III, c. iv.

prises : le tout quantitatif ne l'est pas. Ces distinctions sont capitales pour l'intelligence de l'opération inductive (1).

Ensuite, les mêmes auteurs se trompent sur le point d'arrivée du procédé inductif, à savoir sur l'universel. Ils le considèrent comme un simple total des constatations particulières. Il n'est pas étonnant que, dans ces conditions, l'induction complète leur paraisse ce que nous venons de dire. Mais leur conception de l'universel n'est pas admissible. L'universel diffère radicalement de l'expérience sensible dans laquelle on voudrait le retenir enfermé : il en diffère par un certain nombre de caractères qui ne sauraient nullement convenir aux faits particuliers comme tels. D'un côté, nous avons l'unité de concept : en effet, le caractère généralisé s'applique d'une manière *univoque* à tous les cas particuliers du même ordre. Il en est, dans toute la force du terme, l'extrait commun ; à ce titre, il les condense et les domine tous. Il est véritablement l'unité d'une multiplicité. Il évoque donc une tout autre idée que celle d'un simple total ou résumé de l'expérience sensible. Celle-ci est particulière, contingente, variable ; elle appartient au temps et à l'espace. Elle n'a, par elle-même, en tant que sensible, qu'une portée individuelle. L'universel, au contraire, vaut pour l'expérience présente et future : il nous dit que ce qui est vrai dans les cas particuliers le sera toujours et partout dans les mêmes conditions. Il existe donc entre lui et les phénomènes singuliers des différences irréductibles :

(1) Nous ferons cependant observer qu'à l'origine de la recherche ou de l'opération inductive, les faits individuels ne sont que très improprement appelés *parties : pars non est in actu nisi quando est in toto*, dit avec raison Albert le Grand. (*Lib. de Prædicamentis*, tract. II, c. VI.)

il se distingue de ces phénomènes par l'extension, l'abstraction du temps et du lieu et enfin par l'unité de concept. S'il en est ainsi, comment voir dans le passage des faits particuliers au général une tautologie, une répétition? Il importe peu à ce raisonnement que les faits soient complets ou non; leurs propriétés demeurent individuelles dans les deux cas. Ce n'est point parce qu'ils seront tous observés qu'ils sortiront de l'ordre particulier et sensible.

Voyons maintenant ce que devient le raisonnement inductif basé sur une observation incomplète des faits. Nous supposons donc que les faits ne sont pas tous réellement connus. Dans ce cas, à s'en tenir à la rigueur des termes, l'induction ne saurait nous conduire à une conclusion certaine : elle demeure forcément dans le domaine des probabilités et des conjectures : *ad inductionem probabilem sufficit de pluribus inductio* (1). C'est ce qu'on ne peut nier sans ébranler les principes fondamentaux de la logique. Pour aboutir à la certitude, il est donc indispensable de compléter l'observation des faits à l'aide d'un principe général et supérieur. Pour les uns, ce principe est relatif à l'uniformité de la nature; pour les autres, à l'ordre de l'univers, à l'expérience constante. Mais comme ces principes ou ces croyances sont, pour eux, des extraits d'observations ou d'inductions particulières, ils tournent manifestement dans un cercle vicieux. On ne peut éviter ce grave inconvénient sans recourir à un principe analytique, d'essence rationnelle; c'est-à-dire à un principe auquel nous ne donnons pas précisément notre adhésion sur le témoignage de l'expérience, mais auquel nous adhérons parce que la com-

(1) Alb. Magn., *Poster. analyt.*, l. II, tract. 7, c. iv.

paraison ou le simple rapprochement des termes nous fait voir l'attribut dans l'idée du sujet. Ce principe, dans notre cas, est la loi de causalité universelle présentée sous cette forme ou sous une autre plus spéciale : *Les mêmes causes produisent les mêmes effets.* Par l'application de ce principe, nous passons des faits observés à ceux qui ne le sont pas; nous sommes autorisés à dire : *a pluribus disce omnes.* La proposition analytique dont il s'agit n'est pas cependant une affirmation à priori de l'esprit, comme beaucoup de savants se l'imaginent : les éléments comme ceux de toute connaissance en sont fournis par l'expérience, c'est-à-dire par les sens; mais la relation qui existe entre eux est perçue et affirmée avec une entière assurance, sans attendre le témoignage ou les leçons de l'expérience proprement dite. De la sorte, on ne prouve pas la validité de la méthode inductive par l'induction elle-même, comme on le fait si souvent. Qu'on le veuille ou non, il est absolument impossible de passer de l'ordre des réalités sensibles et particulières à l'ordre scientifique, c'est-à-dire de ce qui *est* à ce qui *doit être,* sans l'intervention d'une vérité d'origine rationnelle, ce qui n'est pas du tout la même chose qu'une forme à priori ou purement subjective. Il est donc possible de rendre l'observation complète en ayant recours à une vérité de raison. Dans ces conditions, la différence qui existe entre l'induction complète et incomplète perd toute signification pratique : on n'aperçoit plus aucune diversité de nature entre les deux du point de vue du raisonnement inductif. D'un côté, on s'appuie sur l'observation directe de tous les faits; de l'autre, sur une observation partielle de ces mêmes faits, mais complétée comme nous venons de le dire. C'est donc

à tort qu'on nous présente l'induction incomplète comme étant d'une essence particulière. C'est pourtant ce que les modernes ne manquent pas de faire; induire, pour eux, c'est conclure d'un certain nombre de faits à tous les faits semblables individuellement pris; c'est compléter les faits et non les prendre comme base au point de départ d'un raisonnement, c'est, en un mot, agrandir l'expérience par l'emploi des règles contenues dans les trois tables de Bacon, ce n'est pas la mettre en œuvre par un raisonnement. De fait, si compléter le nombre des faits particuliers est l'œuvre propre et spécifique de l'induction, elle perd jusqu'à l'apparence d'une opération logique.

On comprend maintenant pourquoi les anciens ne distinguaient pas entre l'induction complète de fait et l'induction complétée à l'aide d'un principe général. Il n'y avait là pour eux aucune différence essentielle et, partant, aucune nécessité de la souligner dans leur langage, qui était toujours formel en toutes choses. En parlant toujours de l'induction complète, ils n'entendaient nullement établir ou exiger par là l'observation directe de tous les cas particuliers; on le voit par le passage suivant d'Albert le Grand : *quamvis singularia sint infinitæ multitudinis ut dicit Plato, tamen ad inductionem perfectam oportet in summa inducere non quod omnia sigillatim numerentur sed ut breviter collecta insinuentur dicendo et sic de aliis* (1). On peut voir par ces considérations que ceux qui ont abandonné la défense de l'induction complète ne sont pas exempts de légèreté. Ils ont été surtout frappés du reproche de répétition qui lui est fait. Ils n'ont pas remarqué qu'on l'adresse également au syllogisme et qu'on

(1) Alb. Magn., *Prior.*, l. II, tract. VII, c. iv.

pourrait l'adresser à tous nos jugements, puisqu'ils aboutissent tous à une perception d'identité de forme ou de sujet. La conclusion syllogistique, dit-on, ne constitue pas une inférence réelle ni un progrès dans la connaissance. N'est-elle pas contenue dans les prémisses? Que fait-elle autre chose que de reproduire sous une forme nouvelle ce qu'on vient d'affirmer déjà? Il s'agit toujours, on le voit, du rapport des cas particuliers avec l'universel. Dans l'induction, ce dernier est inféré : *singularia principium sunt, universale illatum* (1). On ne peut donc nier qu'il n'ait son fondement dans les cas particuliers; mais cette préexistence virtuelle, loin de prouver quelque chose contre la réalité de l'inférence, nous en fournit, au contraire, la preuve et l'explication. Inversement, dans le syllogisme, l'universel est le point de départ : on l'y applique aux cas particuliers qu'il renferme sans doute, mais qu'il ne désigne pas nominativement. En d'autres termes, il contient la conclusion non en acte, mais en puissance seulement. C'est pourquoi cette conclusion est réellement inférée : une chose, en effet, est connue non en tant qu'elle est en puissance, mais en tant qu'elle est en acte. Non, s'élever de l'expérience sensible au général, ce n'est pas se répéter inutilement. C'est accomplir un progrès réel dans la connaissance, le plus grand qu'il soit donné à l'homme d'accomplir, celui qui révèle le mieux sa supériorité spécifique ainsi que l'indépendance *intrinsèque* de la matière du *principe* de la connaissance intellectuelle. Les caractères de l'universel contrastent ouvertement avec ceux des faits individuellement donnés. Nous avons là deux ordres de connaissances qui

(1) Alb. Magn., *Topicor.*, l. I, tract. 3, c. iv.

communiquent entre eux, sans doute, mais qui n'en sont pas moins distincts. En passant de l'un à l'autre, la connaissance s'élève, s'agrandit, s'universalise : c'est-à-dire qu'elle s'éloigne de la matière individuelle qui est le principe de l'individuation ou, en d'autres termes, de la limitation et de la pluralité des formes. L'abstraction d'une telle matière ne peut aboutir qu'à l'unité et à l'universalité. La conclusion générale inductive exprime non seulement les faits particuliers, mais encore et surtout leur ressemblance. C'est ce qui lui donne une portée que ne peuvent avoir ni les propositions formées pour chaque cas ni la somme de ces mêmes propositions. Ce qui est purement individuel ne représente que lui-même : il ne saurait être attribué à plusieurs sans contradiction dans les termes. Ce qui est, au contraire, la similitude ou la représentation typique de faits particuliers est naturellement applicable à chacun d'eux : c'est là précisément la condition de la généralisation inductive : *quodlibet singularium de uno solo, illud vero quod, similitudo eorum est de multis predicatur* (1).

Au fond de toutes les difficultés, de toutes les objections qu'on soulève contre l'induction complète, on rencontre l'idée suivante : à savoir que tous les faits étant observés et connus, le but de la recherche scientifique est pleinement atteint; que tout ce que l'on imagine en plus ne peut être que redondance, tautologie, répétition. Mais cette manière de voir est superficielle et complètement erronée : à la prendre en toute rigueur, elle équivaut à la négation même de la science. Dire que le rôle de celle-ci finit avec l'observation de tous les faits, c'est dire qu'elle

(1) Alb. Magn., *De sex Principiis*, tract. I, c. v.

finit avant d'avoir commencé : car les faits, même tous connus, n'en sont que les matériaux nécessaires. La science ne les recherche que pour en dégager la loi, l'idée générale. Et lorsqu'elle conclut à une idée de ce genre, elle ne conclut pas du tout au tout, comme on le croit faussement, mais d'éléments disjoints et séparés, de faits individuels très improprement appelés *parties,* et (pour tout dire en un mot) de la forme *chaque* à la forme *tout;* du tout arithmétique au tout universel générique ou spécifique. Ce dernier est une acquisition nouvelle et sa connaissance constitue un progrès infiniment précieux. Il peut être attribué séparément à chacun des faits particuliers. C'est pourquoi il est séparé par un abîme du *tout quantitatif* avec lequel nos savants le confondent : une syllabe n'est pas le mot, ni un mot la phrase, ni une fenêtre la maison, mais Pierre est homme. *Totum universale adest cuilibet parti et secundum esse et secundum perfectionem* (1). Il représente l'élément commun et constant mis en lumière par l'expérience directe et considéré à part, grâce à la généralisation ou abstraction inductive. En un mot, concevoir le passage de tous les faits particuliers au général, dans l'induction, comme un processus logique allant du tout au tout, c'est encore une fois affirmer que la science n'a pour mission que d'enregistrer les faits individuellement donnés ; c'est aussi méconnaître complètement le rôle de l'abstraction dans la formation du général ou de l'universel. La répétition des faits nous les montre reliés entre eux par un rapport de ressemblance : l'induction généralise ce rapport, c'est-à-dire le dépouille de toute signification indivi-

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, I, q. LXXVII, a. 1.

duelle et déterminée en acte. Elle arrive ainsi à un élément universel et commun applicable à tous les cas d'une même catégorie ou espèce : *unum in multis et de multis,* comme dit saint Thomas, et nous ajouterons applicable même aux cas possibles. Ces notions sont courantes dans la philosophie de saint Thomas ; mais elles sont si peu comprises, si méconnues de nos jours, qu'on nous pardonnera l'insistance que nous mettons à les rappeler. Ceux qui ne sont que peu ou pas du tout initiés à la connaissance de cette philosophie ne s'en plaindront pas : quant aux autres, il nous seront peut-être reconnaissants de voir exprimées en français et sous des formes variées, autant que possible, certaines locutions techniques de l'Ecole.

La proposition générale inductive.

Nous avons envisagé jusqu'ici l'induction dans les faits qui en sont la base et le principe : il nous reste à parler de la proposition générale qui en est le terme ou la conclusion, mais nous ferons tout d'abord une remarque d'une grande importance lorsqu'il s'agit de se faire une idée de l'induction conçue comme une forme particulière de raisonnement. La voici : ce n'est pas seulement au terme du travail inductif que nous rencontrons une idée générale, mais encore à son début lui-même. En effet, une idée de ce genre se trouve toujours au point de départ de la recherche expérimentale.

Les savants qui ont fait une analyse logique de cette recherche le reconnaissent sans difficulté. « On dit souvent, écrit H. Poincaré, qu'il faut expérimenter son idée préconçue. Cela n'est pas possible : non

seulement ce serait rendre toute expérience stérile, mais on le voudrait qu'on ne le pourrait pas! » (1) Nombreux sont les passages où Cl. Bernard proclame cette même nécessité d'une idée qui soit le *primum movens* des investigations expérimentales. « Chaque homme, dit-il, se fait de prime abord des idées sur ce qu'il voit et il est porté à interpréter les phénomènes de la nature par anticipation avant de les connaître par expérience. Cette tendance est spontanée : une idée préconçue a toujours été et sera toujours le premier élan d'un esprit investigateur. La méthode expérimentale a pour objet de transformer cette conception *a priori* fondée sur une intuition ou un sentiment vague des choses en une interprétation *a posteriori* établie sur l'étude expérimentale des phénomènes. » (2) On objectera, peut-être, que le même auteur reconnaît « qu'il y a des cas où l'on expérimente sans avoir une idée probable à vérifier » (3). C'est vrai : ce sont là, d'après ses propres expressions, des expériences de tâtonnements, des expériences pour voir. Mais ces cas sont exceptionnels. S ils sont vraiment dépourvus de toute espèce d'intuition même confuse, ils s'exercent au hasard et revêtent à ce titre un caractère prescientifique. Du reste, ils n'ont qu'un but qui est de faire naître une idée directrice de l'expérience : ce qui est une preuve de plus de la nécessité de cette dernière. Les expériences en question, dit encore notre auteur, « sont destinées à faire surgir une première observation imprévue et indéterminée d'avance, mais dont l'apparition pourra

(1) H. Poincaré, *la Science et l'hypothèse*, p. 50.
(2) Dans la *Science expérimentale* (1865), p. 78.
(3) *Introduct. à l'étude de la médecine expérim.*, c. 1er, § 6.

suggérer une idée expérimentale et ouvrir une voie de recherche ». Dans cet ordre d'idées nous citerons encore la remarque suivante de C. Bernard : « L'idée directrice de l'expérience doit renfermer tout ce qui est déjà connu sur le sujet. » (1) Parmi ces connaissances prérequises pour aborder convenablement l'étude de quelque domaine spécial de la science, il faut compter celles des premiers principes et des caractères communs de l'objet particulier soumis à nos investigations.

Ces notions générales constituent les principes directeurs les plus élevés de l'expérience : elles sont l'appui le plus ferme et le plus fondamental de notre esprit dans ses recherches positives et ses raisonnements sur les faits. Les principes premiers particuliers ou communs posent en quelque sorte les bornes au dedans desquelles doit se mouvoir une science spéciale. Mais, loin d'en gêner ou contrarier le développement, ils le favorisent au contraire et lui fournissent une base solide. Les connaissances préjudicielles à l'étude d'une spécialité embrassent donc non seulement ce qui est déjà acquis de l'objet particulier comme tel mais encore ce qu'il a de commun avec d'autres et même tous les autres. Ce qu'il importe le plus pour le moment de retenir de ces considérations, c'est qu'une *idée* se trouve à l'origine même des investigations expérimentales. Cette idée joue un rôle essentiel dans l'opération logique inductive; elle représente un élément sans lequel cette opération ne peut ni se définir ni se concevoir, comme nous le verrons plus loin en parlant de l'inférence inductive.

Quant à l'idée générale considérée comme conclusion

(1) *Introduct. à l'étude de la médecine expérim.*, c. 1er, § 6.

du raisonnement inductif, ce qui la caractérise essentiellement, c'est qu'elle est *immédiate* dans le sens étymologique du mot : c'est-à-dire qu'elle n'est pas l'effet, le produit d'un moyen terme. Elle pose en fait l'accord du prédicat avec le sujet. Elle ne le prouve point par la cause. En disant, par exemple : la température de l'eau bouillante détruit la vie animale, nous affirmons simplement un fait général, mais n'en montrons pas la cause. Nous constatons un rapport; mais nous n'en disons pas la nature. Au fond, nous ne sortons pas de la question de fait, de la question *an sit*, ει εστι. En d'autres termes, généraliser le fait de la connexion de deux propriétés, ce n'est pas l'expliquer. Autre chose est de connaître cette connexion par expérience, autre chose est de la connaître par un moyen terme ou, ce qui revient au même, par application du principe de causalité. Seule l'application de ce principe nous permet de lier un composé et d'apprécier la nature et le degré de cette liaison. Nous tenons là toute la différence qui existe entre l'induction et le syllogisme. Elle est considérable et même irréductible, à ne s'en tenir qu'aux formes propres aux deux sortes de raisonnements.

La matière de l'induction peut bien être mise en syllogisme, mais sa forme ne le peut pas : elle s'oppose essentiellement au syllogisme véritable par l'absence de moyen terme qui la caractérise ; aucune *conversion* ne pourra jamais faire disparaître ou effacer cette différence. *Inductio in syllogismum reducitur materialiter et non formaliter, ita quod forma inductionis reducatur in formam syllogismi* (1). L'induction prouve qu'un caractère convient à un

(1) Alb. Magn., *Prior.*, l. II, tract. VII, c. iv.

sujet commun par la production des phénomènes singuliers correspondants. C'est là son processus logique propre. Il suffit d'en saisir la nature pour comprendre qu'il ne prouve rien autre chose que le fait de la convenance. Il ne tend qu'à généraliser l'expérience. De la répétition des faits dans les mêmes conditions, il conclut à un fait général. Le syllogisme procède tout autrement : il prouve qu'un sujet et un prédicat s'accordent entre eux, parce qu'ils s'accordent avec un même troisième terme. C'est pourquoi ce dernier est considéré comme le *moyen,* l'instrument employé pour unir dans la conclusion les deux termes séparés dans les premiers. Ce n'est donc pas au témoignage direct des faits particuliers que le syllogisme fait appel, mais à une donnée plus générale dans l'extension de laquelle l'attribut et le sujet de la conclusion se trouvent compris. En un mot, le moyen terme nous fournit le fait et la cause de leur convenance. L'opposition entre les deux procédés ne saurait donc être plus complète : *syllogismo proprie dicto opponitur inductio* (1), dit encore Albert le Grand.

Mais la conclusion inductive n'est pas seulement *immédiate* dans le sens que nous venons de dire, elle est encore *universelle* dans son genre. La question est de savoir comment il faut entendre ce caractère d'universalité. L'interprétation qu'on en donne généralement dans la science moderne le réduit à rien : c'est une interprétation nominaliste ou purement empirique. Elle fait des généralisations inductives un simple total ou résumé des expériences particulières, un simple signe représentant un groupe d'êtres semblables. Mais un total de faits singuliers, si élevé

(1) Alb. Magn., *Prior.*, l. II, tract. VII, c. iv.

qu'il soit, aura toujours un caractère individuel et ne pourra jamais être l'expression du *général* qui est l'objet de la science.

Et cela est vrai non seulement des réalités sensibles, mais encore de toute espèce de données particulières considérées comme telles. Parviendrait-on à les connaître toutes, dans un genre convenu, qu'on ne pourrait se flatter de posséder l'universel correspondant. Ce qui est démontré de chaque cas particulier n'a, par ce fait même, aucune portée *universelle;* car le particulier ou l'individu est plus compréhensif que l'espèce : ce qui est reconnu lui convenir n'appartient donc pas nécessairement à celle-ci. On ne peut passer immédiatement de l'un à l'autre sans sophisme. On doit raisonner de même des espèces par rapport au genre. Ce qui est constaté de chacune d'elles ne peut également, sur ce simple fait, être attribué au genre : car l'espèce aussi est plus compréhensive que le genre. Ce qui appartient à l'homme ne saurait être *ipso facto* appliqué à l'animal : ce qui est démontré de chaque espèce de triangle prise séparément ne l'est pas, en bonne logique, du triangle en général. En suivant ce procédé, nous saurons, par exemple, que telle ou telle espèce a ses trois angles égaux à deux droits, mais nous ne le saurons pas du triangle lui-même : en d'autres termes, nous le saurons dans les limites et sous le couvert du particulier, mais non universellement : *non cognovit de triangulo secundum quod est triangulus, sed sub ratione specierum ejus* (1). Qu'on étende, par hypothèse, la connaissance à tous les cas, à toutes les espèces sans aucune exception, la conclusion restera toujours la même : nous n'avons pas

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XII.

l'universel vrai. Comment, en effet, une telle connaissance pourrait-elle être universelle du moment qu'elle représente directement des êtres ou des faits considérés individuellement? Cela n'est pas possible : elle reste, dans ces conditions, à la mesure du particulier. En un mot, elle nous donne, si l'on veut, l'universel arithmétique : *secundum numerum,* dit saint Thomas; mais non l'universel spécifique : *secundum rationem speciei* (1). Ce dernier seul fait tenir dans un même concept ou une même proposition les caractères communs à un nombre illimité d'individus : seul, il comprend dans son extension l'expérience possible; seul, il autorise l'anticipation de l'avenir; seul, il rend possible la démonstration. Et, en effet, sans universel générique ou spécifique, il n'y a pas de moyen terme. Si ces propriétés lui appartiennent, c'est parce qu'il est réellement l'unité d'une multiplicité. L'universel arithmétique, au contraire, est une multiplicité pure et simple. Il ne fait pas tenir le multiple dans une même idée, il ne fait que le dénombrer. Or, ce qui est connu de la sorte l'est forcément sous l'aspect de la particularité. Il suit de tout cela que le simple total ou résumé de l'expérience ne nous fait nullement passer du particulier au général. On ne saurait donc interpréter dans ce sens la conclusion inductive, c'est-à-dire lui refuser tout caractère d'universalité.

Voyons maintenant dans quelle mesure ce caractère peut lui convenir. L'universel se présente à nous sous deux formes : saint Thomas le distingue avec soin. On peut entendre tout d'abord par universel toute notion attribuable à plusieurs : *omne quod præ-*

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XII.

dicatur de pluribus secundum quod Porphyrius determinat de quinque universalibus (1). Dans cette acception, l'universel pris en lui-même fait complètement abstraction de tout mode d'attribution à ses inférieurs : leur convient-il à titre nécessaire, contingent ou accidentel ? Il ne le dit pas. En tout cas, il peut être envisagé en dehors de cette question. Il n'en est pas de même de l'universel que saint Thomas appelle : *universale secundum adaptationem vel adæquationem prædicati ad subjectum* (2). Celui-ci implique non seulement un caractère commun à plusieurs, mais encore un caractère qui leur appartient comme un élément nécessaire et constitutif, un caractère qui entre dans leur définition même. A la communauté de rapport, il ajoute la nécessité intrinsèque absolue. Disons-le tout de suite : cet universel n'est pas et ne peut pas être celui auquel aboutit l'induction dans les sciences naturelles et physiques. Il ne suffit pas de savoir expérimentalement qu'un prédicat convient au sujet pour se croire en possession d'une vérité absolue. Tout dépend de la nature de cette convenance. Or, c'est là une question que l'induction ne pose même pas directement. Elle se contente d'affirmer le fait de la connexion de deux données. A raison même de son procédé, elle ne peut se prononcer sur autre chose ni aller plus loin. La preuve, par les faits, ne peut aboutir logiquement qu'à une affirmation de fait général. Cette affirmation, sans doute, dans certaine matière, *ratione materiæ*, peut, au fond, se trouver nécessaire, mais elle ne l'est pas en vertu du procédé suivi ; elle ne l'est pas formellement et relati-

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XI.
(2) *Ibid.*

vement à nous, n'étant ni démontrée ni connue comme telle. C'est ainsi que la conclusion d'un syllogisme purement *dialectique* peut être nécessaire : *potest syllogizari conclusio necessaria ex medio non necessario*, mais la nécessité, dans ce cas, n'est pas la conséquence du raisonnement mis en œuvre. Ces considérations sont plus que suffisantes pour justifier l'assertion suivante de saint Thomas : *ille qui inducit per singularia ad universale non demonstrat neque syllogizat ex necessitate* (1). La chose est bien évidente dans l'induction incomplète considérée comme telle. Elle n'est même pas susceptible d'une nécessité de conséquence logique. Les principes les plus élémentaires du raisonnement s'y opposent. N'apportant pas la preuve pour tous les individus, nous ne pouvons établir notre conclusion avec certitude. La raison en est que nous ne fournissons pas l'équivalent de l'universel préjugé; nous ne passons pas en revue tout son contenu. Quand donc nous concluons, dans ces conditions, que B est A, nous ne sortons pas des limites de la probabilité; nos prémisses manquent d'efficacité à l'égard de la conclusion. C'est ce qui se passe dans tout calcul de probabilité: *probabile de se non habet sufficientem causam consequentiæ vel inferentiæ* (2). Quant à l'induction complète ou complétée, il semble à première vue qu'elle possède tous les éléments requis pour aboutir à une conclusion rigoureusement nécessaire. Nous ne pouvons cependant l'admettre que dans les limites de certaines distinctions qui s'imposent. Nous accordons sans difficulté une nécessité de conséquence au raisonnement inductif dont nous par-

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XII.
(2) Alb. Magn., *Topicor.*, l. I, tract. III.

lons. L'induction reposant aussi bien que la déduction sur le principe d'identité, il ne saurait en être autrement. Dans la preuve par tous les faits, c'est-à-dire par l'équivalent, la conclusion est inéluctable ; on en pose la cause suffisante. Cette cause étant posée ou admise, l'effet suit nécessairement. Il n'est plus question, dans le cas, de probabilité, mais de certitude. Mais pourquoi alors, comme nous venons de le voir, saint Thomas nous dit-il qu'en suivant le procédé inductif nous n'aboutissons pas à un résultat nécessaire ? *non demonstrat en necessitate*. Nous répondons que saint Thomas n'a pas en vue ici la nécessité de conséquence : celle-là est incontestablement acquise à l'induction complète, en vertu même de ce principe de causalité : *posita causa sufficienti, ponitur effectus*. La nécessité que le saint Docteur refuse au raisonnement inductif est une nécessité de conséquent, c'est-à-dire une nécessité intrinsèque ou à priori. Considérées uniquement dans l'ordre de l'être, indépendamment de toute supposition, les conclusions scientifiques inductives n'ont aucun caractère intrinsèque et absolu de nécessité. Si elles nous apparaissent ne pas pouvoir être autrement, c'est en vertu d'une supposition faite : ainsi les lois naturelles expriment un rapport toujours et partout nécessaire *quand les conditions en sont données*. La nécessité est conditionnelle.

Au reste, la question n'est pas de savoir si une proposition peut être reconnue ou démontrée nécessaire n'importe comment, mais si elle peut l'être en tant que conclusion d'une opération inductive. Nous disons, nous, que, considérée exclusivement sous ce rapport, elle ne peut pas l'être. Cette démonstration ne serait possible qu'autant que l'induction apporterait la cause propre et immédiate du conséquent. Or,

ce n'est pas ce qui a lieu. Nous savons qu'elle ne fait intervenir aucune espèce de cause. La répétition des faits dans les circonstances déterminées engendre le sentiment et l'idée du *même*. L'abstraction nous fait considérer ce même à part des réalités individuelles. Nous avons ainsi un rapport généralisé. En d'autres termes, nous attribuons un prédicat à un sujet commun, et nous sommes en droit de le faire; mais ce procédé inductif ne donne aucune raison intime de cette attribution; il n'en fait pas connaître la cause. Or, seule la cause a la propriété d'expliquer les effets, puisque seule elle en est la raison suffisante dans l'ordre de l'être et dans celui de la connaissance. L'induction manquant de moyen terme, c'est-à-dire ne s'appuyant pas sur la cause, mais sur le fait, ne peut établir qu'une connexion de fait. La déduction, pour la raison contraire, établit une union de fait et de droit. Savoir une chose expérimentalement, ce n'est pas la savoir *par raisons :* aussi a-t-on pu dire que la causalité expérimentale était comme un autel au dieu inconnu. En résumé, la conclusion inductive est universelle : elle est par l'identité spécifique du multiple qu'elle exprime, par l'unité de concept qu'elle réalise, par l'extension qu'elle possède. Elle ne représente pas l'expérience résumée, mais complètement désindividualisée. Mais si elle est universelle, elle n'a, en tant qu'inductive, aucun caractère intrinsèque de nécessité. Cela serait vrai même des premiers principes s'ils étaient uniquement formulés au nom de l'observation et de l'expérience, comme plusieurs se l'imaginent, Dans ces conditions, ils n'auraient aucun sens au delà et en dehors des cas observés : ou plutôt leur universalité et leur nécessité ne seraient que conditionnelles et relatives. Mais, nous l'avons dit, quand

on parle de leur origine inductive, c'est de leur origine sensible qu'on veut parler. C'est ainsi que Jean de Saint-Thomas nous dit : *omnis nostra speculatio dependet ab inductione sicut dependet a sensu* (1). Dans les premiers principes, les termes sont si universels et si abstraits, que, par suite même de cette universalité, ils ne se rencontrent pas l'un sans l'autre. Une seule donnée suffit, par conséquent, pour faire apparaître leur connexion. Pris au plus haut degré de l'abstraction et de l'universalité, les termes se réciproquent et s'accompagnent toujours plus ou moins explicitement. En voyant l'un, même dans un seul cas, on saisit son rapport avec l'autre, avec la plus absolue certitude. La multiplicité des faits n'a rien à voir ici. Il serait absurde de chercher à prouver plus longuement ce qui est absolument vrai pour l'esprit. Mais les choses se passent tout autrement dans les généralisations des sciences naturelles. Comme les termes y sont forcément d'une extension moindre, ils sont par là même séparables, et la présence de l'un n'entraîne pas logiquement celle de l'autre. Etant plus concrets, leur accord demeure caché, à cause de la complexité même de tout concret. Cet accord ne sera clairement constaté qu'autant que le concret aura été débrouillé par l'analyse et la dissociation des phénomènes. En somme, de quoi s'agit-il dans l'induction ? Il s'agit de savoir si tel caractère peut être attribué à tel sujet commun. Il ne suffit pas pour s'en assurer de constater qu'il convient à un ou deux faits. Non, une constatation aussi restreinte ne donne aucun droit à la généralisation scientifique. Pour avoir ce droit, il est indispensable de bien établir que le

(1) Joan. a S. Thom., *Logic.*, I p. 2, q. viii, a. 3.

caractère convient à l'ensemble des faits, ce qui seul permet d'aboutir à l'universel et de conclure *ab æquivalenti ad æquivalens*. Il n'y a pas, en effet, d'autre fondement à une abstraction ou conclusion vraiment *générale* que la vérification, au moins implicite, de *tous les faits*. Seule, elle nous donne l'expérience complète du semblable et la conviction de la constance d'un rapport.

Du fondement et du mode de l'inférence dans l'induction.

La question que nous entreprenons d'étudier maintenant est le nœud vital de l'induction en tant qu'opération logique. Car nous ne devons pas oublier qu'elle est surtout une forme de raisonnement : *vera species argumentationis* (1), nous dit un philosophe de l'Ecole. De même que le procédé de l'esprit qui va du général au particulier a sa formule dans le syllogisme, celui qui va du particulier au général a la sienne dans le raisonnement inductif. Sous peine d'être reléguée dans le domaine de l'irrationnel, l'opération inductive doit pouvoir revêtir une forme logique déterminée ayant son principe et son mécanisme propres. Ceux-là seuls peuvent se désintéresser de cette question qui se font de l'induction une idée fausse ou incomplète. C'est le cas de ceux pour qui l'induction et la méthode expérimentale sont une seule et même chose. Or, le concept de méthode n'implique nullement par lui-même celui d'un raisonnement quelconque : il désigne seulement le chemin suivi ou à suivre pour arriver à la vérité. Le concept de méthode expérimentale n'implique pas

(1) Joan. a S. Thom., *Logic.*, I p., q. viii, a. 2.

davantage le raisonnement inductif. Toutes nos connaissances acquises par les sens sont acquises par expérience ; mais on ne peut pas dire qu'elles soient toute la conclusion d'un raisonnement inductif. Ce n'est pas le cas, nous l'avons vu, des premiers principes ni des connaissances qui résultent de la simple observation. La méthode expérimentale, pour tout dire en un mot, dépasse en extension l'opération logique inductive. Elle use, à l'occasion, même du procédé déductif. Ainsi, il arrive au savant naturaliste de déduire d'une idée qu'il a acquise, ou qu'il invente par hypothèse, des conséquences qu'il soumet au contrôle des faits. Il ne sort pas pour cela de la méthode expérimentale. Il n'est même pas toujours facile, comme C. Bernard en fait la remarque, de séparer nettement, dans la pratique, l'induction de la déduction. Cependant, si la forme inductive n'est pas toute la recherche expérimentale, on doit reconnaître qu'elle en est l'instrument le plus ordinaire. C'est à elle qu'on a le plus naturellement et le plus souvent recours lorsqu'on procède expérimentalement. Cela ne suffit pas pour croire à un rapport d'identité.

Il ne manque pas d'autres définitions de l'opération inductive qui lui enlèvent tout caractère de raisonnement proprement dit. Nous en avons un exemple dans l'opinion de ceux qui ne voient dans l'induction qu'une opération nous permettant, au moyen d'un petit nombre de faits observés, de conclure à un grand nombre de faits qu'il est impossible d'observer. Cette extension de la connaissance ne se justifie point par elle-même, elle a besoin d'un principe. En d'autres termes, elle ne constitue point par elle seule un raisonnement : elle n'est pas tirée des

concepts et des éléments mêmes qui entrent en jeu dans l'induction. On ne l'établit qu'en faisant appel à une vérité d'un ordre plus élevé et plus général : vérité qui devient la majeure dans l'inférence inductive. Ainsi, après avoir constaté que des morceaux de bois se consument dans le feu, j'affirme ce même phénomène de tous les autres et pour la durée du temps, en vertu de la constance et de l'uniformité de la nature et de ses lois. C'est un syllogisme en règle que nous formons de la sorte. Nous ne voulons pas précisément nier sa valeur : nous ferons seulement observer qu'il ne traduit pas du tout le procédé de l'esprit qui s'élève du particulier au général. Il exprime plutôt le contraire. Il a le grand tort de passer à côté de la question ou plutôt de croire avoir résolu la question de la forme inductive après en avoir posé le fondement. On ne saurait trop le redire : compléter l'observation des faits, ce n'est pas induire, comme tant de savants se l'imaginent. Les faits observés ne sont que la matière de la science et de l'induction : et cela reste vrai, même lorsque les faits sont tous connus. L'induction, comme la science, ne commence qu'avec le raisonnement sur les faits. Elle suppose accompli le travail de l'observation des faits. C'est sur les résultats de ce travail qu'elle prend pied pour s'élever jusqu'aux lois et aux principes. Ainsi, on n'explique nullement la transformation des faits en lois en disant que l'induction consiste à passer d'un certain nombre de cas observés à ceux qui ne l'ont pas été. Un tel procédé ne nous fait pas sortir des faits particuliers. Or, il est indispensable d'en sortir pour faire de la science. « Les faits sont les matériaux nécessaires, dit Cl. Bernard; mais c'est leur mise en œuvre par le raisonnement expéri-

mental, c'est-à-dire la théorie, qui constitue et édifie véritablement la science. L'idée formulée par les faits représente la science. L'hypothèse expérimentale n'est que l'idée scientifique, préconçue ou anticipée. La théorie n'est que l'idée scientifique contrôlée par l'expérience. Le raisonnement ne sert qu'à donner une forme à nos idées, de sorte que tout se ramène primitivement et finalement à une idée. » (1)

Nous n'ignorons pas que les auteurs dont il s'agit prétendent bien, eux aussi, atteindre l'universel. N'est-ce pas l'atteindre que de passer de quelques cas particuliers à tous les cas semblables? A s'en tenir à la rigueur des termes, on ne saurait l'admettre. A vrai dire, il y a deux manières de comprendre le passage de quelques faits particuliers à tous les faits semblables. La première relève de l'empirisme pur; elle est adoptée, sans grand examen, par la plupart des savants de nos jours. Ils la croient seule compatible avec le caractère positif de la science moderne. La crainte de métaphysique, la terreur de l'absolu les empêchent d'entrer bien profondément dans l'analyse de l'abstraction et de la généralisation. C'est pourquoi ils ne reconnaissent, théoriquement tout au moins, qu'une sorte d'universel arithmétique, c'est-à-dire résultant de la simple sommation des faits particuliers. Passer du particulier au général, ce n'est donc rien autre pour eux que compléter l'observation des faits. Ainsi les lois sont universelles parce qu'elles expriment tous les faits individuellement donnés d'un même ordre : faits, pour une part, d'observation directe, pour l'autre, d'observation indirecte, c'est-

(1) Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, IIe partie, c. Ier, § 6.

à-dire obtenue par le jeu du postulat relatif aux lois de l'univers et à l'uniformité de la nature. D'après cette manière de voir purement empiriste, l'induction n'a pas d'autre but que de s'assurer des faits, de tous les faits : au fond, elle ne se distingue pas essentiellement de l'observation. Sans vouloir revenir sur ce que nous avons dit ailleurs à ce sujet, nous ferons remarquer qu'on ne sort pas de l'individuel par l'effet d'une simple addition : les faits et les cas particuliers ne changent pas d'espèce pour être réunis en un seul nombre. Ils restent bel et bien particuliers ou individuels. Leur somme ou total n'a rien de commun avec l'universel. Il n'y a aucune inférence réelle et même apparente, aucun progrès dans la connaissance, dans l'opération qui les réunit. Si, après avoir constaté que chaque planète est éclairée par la lumière du soleil, j'affirme ce même phénomène de toutes les planètes observées, je ne formule pas une proposition générale proprement dite. En réalité, une telle proposition n'est pas une, mais plusieurs. N'est-ce pas chose reconnue, en effet, que l'unité des propositions se prend de l'unité de la chose désignée et signifiée ? Or, dans le total des faits individuels et même des vérités particulières, se trouve comprise et désignée en premier sens une pluralité d'objets accidentellement réunis ou juxtaposés. Seule la réduction des faits ou des rapports particuliers à l'unité spécifique ou générique nous donne l'unité et l'universalité d'une conclusion ou proposition.

Ceci nous ramène à la seconde manière d'expliquer le passage de quelques cas particuliers à tous les cas semblables. Avec elle, sans rien sacrifier de la réalité de la connaissance, nous sortons résolument de l'individuel. Ce qui la caractérise, c'est précisément qu'elle

nous fait passer de l'*individu à l'espèce* (1). Elle généralise les rapports que l'observation a constatés individuellement. Et quelle est la justification, le fondement de cette généralisation? C'est la ressemblance des cas particuliers : ressemblance mise en lumière par l'application des méthodes expérimentales qui permettent de distinguer les circonstances causales de celles qui sont simplement accessoires, et font naître le sentiment de l'accord, de l'identité, de la répétition. Au fond, l'observation et le travail parfois si long et si compliqué de l'expérience n'ont qu'un but : nous faire découvrir le *caractère spécifique* des faits et des rapports particuliers. C'est par la constatation d'une similitude dans les êtres, dans les faits, dans la succession et la coexistence des phénomènes que se produit cette découverte. La loi n'est pas autre chose que l'expression de ce caractère spécifique. Seul, le passage des individus à l'espèce nous donne l'*universel* : parce que seul il dégage par l'abstraction le trait commun, la notion fondamentale qui se trouve impliquée ou plutôt contenue en puissance dans la diversité des cas particuliers.

Le résultat de cette abstraction, c'est la nature commune, la forme de l'être dépouillée des phénomènes qui l'individualisent. Dans ces conditions, l'universel traduit la *réalité spécifique* des objets sensibles et individuels : il nous fait comprendre également la nature et la portée exacte de la loi scientifique. Cette doctrine bien comprise répond à toutes les difficultés, fait disparaître toutes les antinomies que soulèvent

(1) Il ne sera sans doute pas inutile de faire remarquer que par le mot « espèce » nous entendons ici, comme partout ailleurs dans cet ouvrage, le concept d'une chose dégagée des phénomènes qui l'individualisent.

les rapports de la loi avec les faits particuliers et même la théorie générale de la connaissance. Voici quelques remarques propres à justifier cette assertion.

La doctrine dont il s'agit, et qui est celle d'Aristote et de saint Thomas, reconnaît et sauvegarde le caractère à la fois positif et rationnel de la loi scientifique. Cette loi est immanente aux faits. Elle n'est pas tombée du ciel : elle est extraite des existences particulières, elle est la traduction intelligente de faits expérimentaux rigoureusement contrôlés. En d'autres termes, les faits réalisent et expriment la loi, lui donnent une forme sensible. Ils n'en sont pas un effet à proprement parler, mais un cas, une manifestation particulière. Par ailleurs, l'élément rationnel et le caractère universel de la loi n'en sont pas diminués pour cela. Le caractère spécifique des faits individuels que l'abstraction tire à part et met en lumière s'étend par définition à tous les cas particuliers même simplement possibles. Il est d'une telle extension qu'aucun individu de cet ordre ne peut être seulement pensé ou conçu en dehors de lui : et cela n'est pas l'effet d'un rapprochement facultatif ou artificiel, mais d'une nécessité de nature qui veut que le fait exprime l'idée, l'individu l'espèce. C'est pourquoi nous ne pouvons comprendre sans nous représenter d'une manière sensible ce qui est l'objet même de notre pensée. La loi, pour être le produit d'un travail intellectuel, n'est donc pas une entité mystérieuse et différente de la réalité : elle est l'expression du trait commun à tous les individus, à tous les rapports d'une même espèce. On trouve, dans ces notions, une réponse aux objections que l'on fait contre la légitimité du passage des faits aux lois. On nous dit, par exemple : « Il n'y a pas de conclusion proprement dite des faits aux lois, puisque

l'étendue de la conclusion excéderait et dans la plupart des cas excéderait infiniment celle des prémisses. D'ailleurs, chaque fait considéré en lui-même est contingent, et une somme de faits, quelque grande qu'elle soit, présente toujours le même caractère : une loi est au contraire l'expression d'une nécessité, au moins présumée, c'est-à-dire qu'elle porte que tel phénomène doit absolument suivre ou accompagner tel autre, si toutefois nous n'avons pas pris une simple coïncidence pour une loi de nature. Conclure des faits aux lois serait donc conclure non seulement du particulier à l'universel, mais encore du contingent au nécessaire. » (1) Pour raisonner comme le fait notre auteur, il faut supposer que notre esprit n'a qu'un rôle purement passif à l'égard des faits. Or, cette supposition est fausse et poursuit l'impossible. Les faits livrés à eux-mêmes ne sont que les matériaux de la science. C'est à l'esprit de les ordonner, de les enchaîner entre eux par un lien rationnel. Pour cela, il n'a nul besoin de formes ni de principes à priori. Il tire des faits eux-mêmes la forme et la matière de la connaissance. Les tout premiers principes transcendantaux sont obtenus, nous l'avons dit, par induction immédiate. En un mot, l'esprit est la cause *efficiente* de la connaissance : l'expérience brute en est la cause *matérielle*. En tout ordre de choses, cela suffit pour agir : on ne voit pas pourquoi l'ordre de la connaissance ferait exception. Quand on nous dit que la conclusion des faits aux lois serait plus étendue que les prémisses, on oublie manifestement le contenu *potentiel* des faits : on oublie que les faits jouent le rôle de principes dans la connaissance humaine

(1) J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, p. 6.

et qu'à ce titre ils ont besoin d'être élaborés par l'esprit pour laisser apercevoir toute leur compréhension. La loi est ainsi donnée virtuellement dans l'expérience : elle est contenue dans les faits comme l'espèce dans les individus où elle se réalise.

D'après ces mêmes remarques, il sera facile de juger de ce qui manque aux réflexions suivantes d'un autre savant sur l'induction : « Quand le même antécédent se reproduit, le même conséquent doit se reproduire également; tel est l'énoncé ordinaire. Mais, réduit à ces termes, ce principe ne saurait servir à rien. Pour qu'on pût dire que le même antécédent s'est reproduit, il faudrait que les circonstances se fussent toutes reproduites, puisqu'aucune n'est absolument indifférente et qu'elles se fussent exactement reproduites. Et, comme cela n'arrivera jamais, le principe ne pourra recevoir aucune application. Nous devons donc modifier l'énoncé et dire : si un antécédent A a produit une fois un conséquent B, un antécédent A′ peu différent de A produira un conséquent B′ peu différent de B. Mais comment reconnaîtrons-nous que les antécédents A et A′ sont peu différents? Si quelqu'une des circonstances peut s'exprimer par un nombre et que ce nombre ait dans les deux cas des valeurs très voisines, le sens du mot « peu différent » est relativement clair; le principe signifie alors que le conséquent est une fonction continue de l'antécédent. Et, comme règle pratique, nous arrivons à cette conclusion que l'on a le droit d'interpoler. » (1) Ce qui se trouve à la racine des préoccupations et des difficultés que ce passage révèle au sujet de l'induction, c'est une méconnaissance complète du rôle de l'abstraction dans la con-

(1) H. Poincaré, *la Valeur de la science*, IIIe partie, c. xi.

naissance et la science humaine. On ne cesse de dire : il n'y a de science que du général et on raisonne toujours comme s'il n'y avait de science que des phénomènes singuliers et individuels en tant qu'*individuels*. La plupart des objections qu'on se fait, des systèmes auxquels on a recours n'ont pas d'autre origine que cette inconséquence et cette erreur. La loi est le produit d'un travail intellectuel, d'une abstraction de la matière individuelle, au même titre que la science elle-même : en d'autres termes, elle est le résultat d'une généralisation. L'esprit aperçoit des séquences ou des relations sans nombre entre antécédent et conséquent; nous voulons parler de relations individuellement données et envisagées séparément. Il est bien évident qu'il existe entre elles des différences individuelles. Mais s'il n'y a pas entre elles rapport d'identité, on ne peut nier qu'il n'y ait rapport de ressemblance. Or, la ressemblance entre plusieurs objets ou individus suppose toujours un élément différent et une partie commune. C'est dans ce sens qu'on peut dire que la similitude est une identité partielle. Or, quand notre esprit aperçoit ce qui est commun dans ce qui est divers, il généralise; il ramène le multiple à l'unité; il embrasse dans une idée unique une multitude de rapports; en un mot, il réalise un type universel (spécifique ou générique) applicable à tous les individus d'un même genre. La loi n'est pas autre chose que cette idée unique, ce type universel. Elle est née de l'expérience du semblable auquel les traits ou les différences purement individuelles ne portent aucune atteinte. Elles ne s'opposent pas plus à la formation de l'universel qu'à son application aux cas particuliers. Elles sont en dehors de son concept issu uniquement de l'expérience du semblable et ne rete-

nant que le caractère spécifique. Pour en revenir au texte cité plus haut, il n'y a donc pas lieu d'insister sur les petites différences entre les antécédents A et A', attendu qu'elles n'empêchent nullement la ressemblance et que celle-ci suffit pleinement à la généralisation. Il n'y a donc aucune raison d'étendre les résultats de l'expérience à des conditions non semblables, par un artifice de mathématicien. Non, encore une fois, les différences dans les conditions dont il s'agit n'empêchent pas le semblable. Ces explications nous montrent une fois de plus que dans la philosophie de saint Thomas les deux points de vue empirique et rationaliste sont toujours complémentaires.

Nous ne pouvons, après cela, que passer rapidement sur d'autres difficultés relatives à la précision et à la valeur des lois scientifiques. Une certaine philosophie admet généralement que les relations formulées sous forme de loi ne sont qu'approximatives; qu'elles ne concordent pas exactement avec la réalité. « On juge très faussement de la science, écrit E. Picard, quand on oublie qu'elle est essentiellement mobile et n'est formée que d'approximations successives dont la convergence, dirait un mathématicien, reste un postulat. » (1) Les déclarations de ce genre abondent dans les ouvrages contemporains de philosophie scientifique. Mais c'est partout la même confusion de la loi avec son application, de la science du concret avec celle de l'abstrait. Quelques savants ont reproché à A. Comte de se montrer encore trop préoccupés d'établir des relations entre le concret et l'abstrait. Ils voyaient là, de la part d'un ennemi de la métaphy-

(1) E. Picard, *la Science moderne et son état actuel*. Introduction.

sique, une grave inconséquence. Mais il n'est que trop évident qu'ils sont, eux, complètement affranchis d'un pareil souci ou préjugé. Leurs raisonnements n'en sont ni plus justes ni plus clairs. Ils posent en principe premier l'irréalité du phénomène abstrait; il ne concorde pas exactement avec la réalité, disent-ils. La question est vite tranchée; elle est résolue de prime abord, d'après les plus grosses apparences. Nous avons vu ailleurs qu'elle n'est pas aussi simple que certains savants se l'imaginent, et qu'il y a tout avantage à lui accorder un examen plus approfondi. Faut-il rappeler qu'une figure géométrique, par exemple, ou une propriété abstraite, possèdent, par le fait même, une perfection absolue dans leur genre? Une telle propriété devient une forme pure, exempte de tout mélange, participable, mais non participée. Dans la réalité concrète et individuelle, au contraire, elle est participée : c'est pourquoi elle perd de sa perfection idéale et abstraite : c'est pourquoi un objet blanc n'est pas la blancheur, ni le cercle d'une roue la rondeur, etc. En un mot, le concret individuel ne réalise et n'exprime l'idée ou la forme que d'une manière plus ou moins parfaite. Cette forme, ne l'oublions pas, se trouve non seulement dans la dépendance de la matière qui la reçoit et la limite, mais encore de l'agent qui l'engendre ou la produit ; ajoutons encore qu'elle a raison de fin, comme dit Aristote, et nous ne serons pas étonnés de constater des degrés divers dans sa réalisation. Cependant, ces degrés n'empêchent nullement qu'il y ait identité spécifique entre l'idée ou la forme abstraite et les cas particuliers, les réalités concrètes et individuelles. Mais pour reconnaître cette identité spécifique, cette communauté de nature, il est essentiel de

considérer l'abstrait non pas seulement dans sa manière d'être mentale et subjective, comme on le fait trop souvent, mais encore et surtout dans son contenu objectif. Il est facile de faire l'application de ces données aux questions qui concernent la précision et la valeur des lois scientifiques. Nous parlons des lois établies selon toutes les règles de la méthode expérimentale et de l'induction scientifique. Nous ferons seulement remarquer que, pour éviter d'innombrables confusions, il est nécessaire d'envisager la loi : 1° *en elle-même;* 2° *dans les faits qui la réalisent.* Dans le premier cas, elle n'est rien autre que l'*universel* extrait des réalités sensibles et individuelles où domine le semblable : ainsi considérée, elle a pour caractères propres d'être intemporelle, absolue *dans son genre,* universelle. Invoquer contre elle ces mêmes caractères ou son degré d'abstraction, comme on le fait si souvent, c'est s'en prendre précisément à ce qui constitue son être ou sa qualité de *loi :* elle n'a cette qualité que parce qu'elle est supérieure aux cas particuliers par l'abstraction : *unum de multis et præter multa,* comme dit saint Thomas. Dans le second cas, c'est-à-dire considérée dans les faits qui la réalisent, la loi nous apparaît sous un autre aspect : elle se trouve plus ou moins réalisée, plus ou moins participée dans les faits concrets et individuels. C'est pourquoi la science du concret constate des approximations ou de légères différences. Mais il n'en reste pas moins vrai que ces faits sont spécifiquement identiques à l'universel : leur tendance à elle seule suffirait à nous le montrer. En tant qu'*universel,* la loi est non seulement l'objet propre de la contemplation de la science, mais encore l'instrument dont elle se sert pour apprécier, mesurer les réalités particulières : *ratione uni-*

versali utitur sciens ut re scita et ut medio sciendi (1), nous dit saint Thomas. Il est essentiel également, dans cette matière, de ne pas oublier que l'abstrait, quel qu'il soit, ne nie pas les questions de réalité, qu'il ne nous dispense aucunement de les poser ni de les résoudre. Enfin, il ne sera pas inutile non plus de ne pas perdre de vue que, dans la réalité concrète, il peut se rencontrer des forces opposantes qui produisent quelques variations dans les circonstances des faits et neutralisent même la loi abstraite : c'est ainsi qu'il arrive à la semence de germer en monstre et aux figures des corps naturels de ne pas atteindre à la perfection des figures idéales et abstraites.

On trouvera dans la notion de la loi que nous venons d'exposer la solution de beaucoup d'autres difficultés. Nous ne pourrions les mentionner et les discuter ici plus longuement sans sortir de notre sujet. Nous ajouterons seulement qu'elle nous fait bien comprendre tout ce qu'il y a d'alambiqué et de contraint dans la position de ceux qui définissent les lois naturelles « des restrictions que, conduits par l'expérience, nous prescrivons à l'attente des phénomènes » (2). Des possibilités diverses se présentent : nous découvrons celle qui correspond à l'observation. Nous limitons alors nos représentations à l'expérience et donnons à celle-ci une forme déterminée qui sert de règle. Avec les progrès de la science, notre attente devient, par le fait même, plus restreinte et plus définie. Les lois de la nature nous apparaissent, de la sorte, comme « un produit du besoin psychologique que nous avons de retrouver notre chemin dans la nature, de ne pas

(1) S. Thom., *In Boetium de Trinitate*, q. v, a. 2.
(2) E. Mach, *la Connaissance et l'erreur*, c. xxiii.

rester étrangers et embarrassés devant les phénomènes ». D'après cette conception, la loi n'existe pas avant d'être reconnue par l'homme, avant d'avoir été tracée par ses besoins biologiques plus ou moins immédiats; elle est une notion toute subjective et utilitaire. Elle se rattache à des systèmes ou à des idées philosophiques dont nous ne pouvons entreprendre ici l'exposé ni la réfutation. Nous ferons seulement observer que cette explication de loi n'en est pas une : elle est plutôt l'escamotage de la véritable question. Il s'agit avant tout de savoir comment une forme déterminée de l'expérience, une possibilité unique devient une *règle*. Cela ne peut se faire sans un passage du concret à l'abstrait, du particulier au général. Une règle s'étend par définition à un nombre plus ou moins considérable de cas d'un même ordre : elle possède un caractère indéniable d'universalité. Comme tout universel, elle est tirée du multiple par abstraction : c'est de l'expérience elle-même et de l'expérience du semblable qu'elle se dégage, et non des besoins de l'homme. L'intérêt plus particulier que nous pouvons accorder à tels ou tels des phénomènes de l'expérience ne change rien au procédé à suivre pour transformer cette expérience en loi.

On peut voir, d'après les opinions que nous venons de rappeler et la critique que nous en avons faite, combien est féconde et lumineuse la conception de la loi d'après saint Thomas. Il s'agit, bien entendu, de la loi naturelle et scientifique qui n'est rien autre qu'une généralisation inductive. Voyons maintenant par quelle opération logique on obtient une conclusion de cette nature. Mais, avant d'aborder cet examen, il est une remarque essentielle à faire. La voici. Toute observation ou recherche scientifique répond à une

question distincte ou confuse, explicite ou implicite : hypothèse expérimentale, interprétation ou idée préconçue, anticipée des faits, peu importe. Ce qui importe, c'est de ne pas oublier qu'une telle question existe. Or, cette question doit nécessairement trouver sa place dans la traduction logique du travail ou de la recherche scientifique. C'est parce qu'ils ne l'aperçoivent pas ou qu'ils n'en font aucun cas, que tant d'auteurs se refusent à voir dans l'induction une opération logique et que tant d'autres se montrent incapables de donner une forme satisfaisante à cette même opération. Si on a soin, au contraire, d'en faire état, tout devient facile et plus clair dans l'analyse et la mise en forme du procédé inductif.

La science ne commence qu'avec le raisonnement sur les faits, avons-nous dit avec C. Bernard. Il en est de même pour l'induction : l'observation des faits n'a pour résultat que d'en poser le fondement, d'en fournir la matière. Il reste à tirer une loi, c'est-à-dire une conclusion générale de cette matière ou de ces faits. Cela suppose évidemment une opération logique. Quel est le principe de cette opération ? Quelle en est la forme ? Ce qui la caractérise, ce qui la distingue du syllogisme, c'est qu'elle nous fait passer des phénomènes singuliers au général. Ce dernier joue le rôle de conclusion : il est la réponse à la question que le savant se posait. Quant aux faits, ils servent à faire la preuve, autrement dit à unir le prédicat et le sujet dans la conclusion générale. Ils tiennent lieu de *moyen terme* dans le raisonnement inductif. Mais ils n'ont ni la même portée ni la même valeur : le mode d'inférence auquel ils donnent lieu est tout autre. A vrai dire, l'induction est essentiellement caractérisée par l'absence de moyen terme dans le vrai sens du mot.

Prenons de toutes ces choses un exemple concret. Le phénomène de la chute des corps dans le vide. Dans la question qui se pose à ce sujet, il s'agit de savoir si deux attributs ou deux propriétés sont associés oui ou non. C'est là, du reste, le fond de toute recherche, de toute question scientifique, avons-nous dit. En procédant par induction, on établit tout d'abord que le plomb, le papier, les barbes de plumes, etc., tombent dans le vide avec une égale vitesse : c'est l'affaire de l'observation et de l'expérimentation. Ensuite, on met en équivalence les cas particuliers avec le sujet commun. Enfin, on conclut en lui attribuant la propriété constatée dans chaque cas correspondant. Inutile de faire remarquer que ce processus logique ne se conçoit même pas sans la connaissance expérimentale explicite ou virtuelle de tous les faits en question. Une connaissance de ce genre est le seul fondement d'une conclusion inductive générale et certaine. C'est ainsi que l'opération inductive nous fait passer du particulier au général. La conclusion n'est pas : tous ces corps observés tombent avec une égale vitesse : ce qui n'est pas conclure ou inférer, mais simplement récapituler, faire la somme des faits individuellement constatés. Pour que la conclusion inductive puisse être considérée comme une *loi*, il est nécessaire que la propriété en question soit associée non à tels ou tels corps pris séparément, mais aux corps pris comme sujet commun : *secundum rationem speciei*, dit saint Thomas. Dans le procédé inductif que nous analysons, on apporte les faits particuliers reconnus tous semblables, comme preuve de l'universel ainsi obtenu. Qu'est-ce à dire, sinon qu'on le prouve par l'*équivalent*. Cela ne signifie nullement, comme on se l'imagine trop souvent, qu'on prouve

par le *même*. L'équivalence se produit sous une forme différente, ce qui suffit pour donner lieu à une inférence réelle. Les phénomènes individuels réalisent déjà, au regard de l'esprit, une certaine unité en tant que semblables et sous le rapport où ils le sont : cette unité, par l'effet de l'abstraction, trouve son expression dernière dans l'universel. En lui, en effet, comme dans une même idée, sont compris et condensés tous les faits d'une même espèce. Il est l'unité d'une multiplicité. Il y a, par là même, équivalence entre cet un et ce multiple. Mais il est temps de serrer de plus près le processus logique de l'induction. Ecoutons tout d'abord, sur ce point, l'opinion d'un savant de nos jours : nous rapporterons ensuite celle d'un des plus célèbres commentateurs d'Aristote.

« Soient, dit E. Mach, C_1, C_2, C_3; les individus d'une même classe de concepts B; nous constatons que C_1, C_2, C_3, rentrent dans le concept A. Dans le cas où les individus envisagés représentent tout le contenu du concept B et en même temps rentrent tous dans le concept A, nous pouvons dire que B tout entier rentre dans A; c'est là une induction complète. Si nous ne pouvons apporter la preuve pour tous les individus C_1, C_2, C_3, etc., et si nous concluons pourtant « B est A » sans avoir passé en revue tout le contenu de B, nous avons une induction incomplète, et la conclusion n'est nullement justifiée d'une façon parfaite. Mais, par habitude, nous pouvons avoir néanmoins tendance à croire que tous les C se comporteront comme A, et, par conséquent, que tout B est A. Dans un but scientifique, en pratique nous pouvons désirer qu'il en soit ainsi et instinctivement, ou à dessein et méthodiquement nous pou-

vons admettre provisoirement que B est A. » (1) Ce passage a au moins le mérite de poser et d'exposer clairement la question de l'induction complète ou incomplète, comme aussi celle de la conclusion inductive certaine ou seulement probable. On remarquera, de plus, qu'il tient compte de tous les éléments qui entrent en jeu dans l'induction considérée comme opération logique. Cependant, il est possible d'apporter plus de précision et de pénétrer plus avant dans cette matière. Le texte suivant du bienheureux Albert le Grand nous y aidera. « *Syllogizatur*, dit-il, *in syllogismo inductivo primum de medio per tertium. Istorum extremorum quæ sunt A C, medium sit B, tunc per C ostendere A inesse B est syllogismus inductivus.* Prenons un exemple : supposons qu'il s'agit d'arriver à cette généralisation inductive : les métaux sont bons conducteurs de la chaleur et de l'électricité. Soient donc : 1° *B* le sujet commun, les métaux; 2° *C* les cas particuliers semblables du même genre, le fer, le cuivre, le plomb, le nickel, etc.; 3° *A* la propriété en question, à savoir la conductibilité. L'objet de la recherche est d'établir une connexion entre A et B. Comment trouver cette connexion? L'induction a sa manière propre de le faire. Elle montre que A est associé à B par C. En d'autres termes, elle prouve que la conductibilité de la chaleur et de l'électricité convient au sujet commun, les *métaux*, parce qu'il convient à tous les individus de cette classe ou de ce genre : c'est la preuve *ab æquivalenti*. On procède autrement dans le syllogisme proprement dit : on y associe deux termes dans la conclusion en montrant,

---

(1) E. Mach, *la Connaissance et l'erreur*, c. xviii.

en invoquant la *cause* qui les unit : on y prouve par un *moyen* terme, ainsi appelé parce qu'il est l'instrument qu'on emploie pour unir dans la conclusion deux termes séparés dans les prémisses; *ostendit primum de tertio per medium.* Voyons maintenant comment doit être rédigée la formule schématique de l'opération logique inductive. On le fait ordinairement comme il suit ou d'une manière approchante :

C_1, C_2, C_3, etc., sont B
Or, C_1, C_2, C_3, etc., sont A
Donc A est B

Mais, à la considérer de près, cette forme logique, malgré sa simplicité apparente, ne satisfait pas l'esprit : elle prête à l'équivoque. Quand on dit : C_1, C_2, C_3, etc., sont A, c'est-à-dire le plomb, le papier, les barbes de plumes, etc., sont les *corps,* on a tout l'air de totaliser les cas individuels, et c'est ainsi que la chose est ordinairement comprise. Cette mise en forme n'est donc pas sans défaut. Ceux qui la proposent oublient que les singuliers doivent être distribués et reliés entre eux sous l'universel dans un sens non pas *copulatif* mais *disjonctif.* Cette distinction est capitale. Les singuliers, en effet, doivent être énoncés au regard de l'universel conformément à son mode d'attribution. Or, il est attribuable non pas à la collection comme telle, mais à chaque individu séparément. Nous disons : *l'or est un métal, le fer est un métal,* etc. La qualité commune n'est attribuée au groupe que secondairement et sous le couvert des individus. On dira donc, d'après ces principes :

Tout ce qui est papier ou plomb ou pierre ou barbes de plumes, etc., *tombe dans le vide avec une égale vitesse. Or, tout ce qui est corps est papier ou plomb*

ou pierre, etc. *Donc, tout ce qui est corps tombe dans le vide avec une égale vitesse.*

Le sens *disjonctif* prévient ou résout ici un grand nombre de difficultés. Il est comme le résumé de toute la théorie de l'induction.

Nous ferons remarquer également qu'il est aussi très important de reconnaître au sujet commun un certain degré d'abstraction. On ne peut nier qu'il ne fasse abstraction de la matière individuelle. Nous l'avons dit et tout le monde l'accorde en principe, la science n'a pas pour objet les phénomènes singuliers dont le nombre est pratiquement infini. En fait, le langage scientifique emploie fréquemment des termes généraux qui ne retiennent et n'expriment des choses que leurs caractères communs. Ainsi nous disons : les corps sont étendus, impénétrables, compressibles, etc. Nous ne rattachons ces propriétés à aucun sujet individuel. Du reste, même dans une proposition relativement particulière comme celle-ci : le fer est un métal, le mot « métal » est pris universellement. On sait que, dans une proposition affirmative, le prédicat a plus d'extension que le sujet; il comprend le sujet et d'autres êtres en même temps. Maintenant, si j'applique successivement à chaque individu composant la série des métaux, c'est-à-dire à l'or, à l'argent, à l'étain, au mercure, etc., le prédicat en question, il ne perdra rien de son extension : on la retrouvera toujours la même dans chaque cas. En sera-t-il autrement si je l'applique à toute la série, à toute la collection, considérée comme la *somme* des cas ou des faits particuliers? Pour en revenir aux exemples cités plus haut, est-ce qu'alors les mots « corps » et « métaux » perdent leur caractère de généralité? On ne saurait le soutenir en bonne

logique. Quand je dis dans l'opération inductive : le fer, le cuivre, etc., sont les métaux, ce dernier terme n'exprime que des caractères communs; il est constant qu'il ne dit rien des traits particuliers et distinctifs du fer, du cuivre ni des autres membres de l'énumération. Et lorsqu'il est repris dans la conclusion il est toujours un nom ou un sujet commun. Une autre preuve qu'il n'est pas dépourvu de portée universelle, c'est qu'il doit être pris distributivement : bien plus, il est réellement « distribué » dans une des propositions du raisonnement inductif, ce qui ne serait pas possible et n'aurait même aucun sens s'il ne s'appliquait qu'à la collection prise comme tout, ainsi que plusieurs se l'imaginent. Il est vrai que le pluriel des noms communs peut, comme dans les cas précédemment allégués, donner l'illusion d'un simple groupement d'individus, mais elle ne résiste pas à un examen plus attentif de la question, ainsi que nous venons de le voir. Les mots comme *les corps*, *les métaux*, pris en tant que sujet, font une proposition universelle. Leur extension est au fond la même que si l'on disait : tout ce qui est corps. Pour ce qui est de l'induction, la première rédaction a même l'avantage d'écarter plus clairement toute idée de simple collection ou sommation d'individus. Du reste, le danger de confusion qui peut naître de ce côté disparaît presque entièrement dans toutes les propositions où le sujet commun a la forme du singulier; ainsi, quand je dis en conclusion inductive : la matière est inerte et pesante, il est difficile de voir là une proposition singulière. On ne saurait y voir non plus qu'un total de propositions de ce genre. Ces dernières s'y trouvent, si l'on veut, mais *en puissance* seulement.

Il y a donc du général dans l'induction scientifique :

il existe, tout d'abord, dans la question à laquelle cette induction doit répondre; dans l'idée même qui est le *primum movens* de la recherche. Celle-ci n'est vraiment scientifique que dans la mesure où elle tend à la loi, à la théorie, à l'universel. On le retrouve ensuite tout naturellement dans la conclusion inductive elle-même. Là, il est la réponse que se posait le savant, la loi qu'il se proposait de dégager des faits particuliers. Ce caractère de généralité peut être plus ou moins accusé dans l'opération inductive, mais il n'en est jamais absent quand celle-ci n'est que la traduction logique d'un travail qui touche de près à l'objet et à la fin propres de la science. Sans doute, le savant peut condenser dans une formule abrégée les résultats de l'observation directe; exemple : les terres de ce pays sont incultes, le mercure est un métal liquide. Mais, dans ce cas, il n'y a ni induction ni raisonnement quelconque : tout se borne à enregistrer ou, tout au plus, à totaliser les données de l'expérience brute. Les généralités inductives et scientifiques sont fondées sur la répétition des faits. Dans cette répétition invariable, dûment contrôlée par l'application des règles de l'observation et de toutes les méthodes expérimentales, nous discernons quelque chose de constant et de commun que nous considérons à part des faits individuels par abstraction. C'est ainsi que cet élément constant et commun devient la proposition ou la loi générale applicable à tous les cas d'un genre donné. Le retour des mêmes faits dans les mêmes conditions est le fondement de toute généralisation scientifique : il en est également la justification et la preuve, comme on le voit dans l'induction où tous les faits d'un certain ordre sont mis en balance avec l'universel correspondant.

En résumé, il convient de distinguer soigneusement l'induction de l'observation. Pour un grand nombre de savants et d'auteurs modernes, induire, c'est donner son plein à l'observation. C'est en compléter ou étendre les faits en passant de ceux qui sont observés à ceux qui ne le sont pas, en justifiant ce passage par un principe supérieur et l'application de certaines règles de recherche expérimentale. Dans ces conditions, on ne sort pas de l'observation proprement dite ; il serait donc bien plus exact et plus scientifique de ne parler que d'observation complète ou incomplète. Mais le plus grave inconvénient de cette analyse ou interprétation du procédé inductif, c'est de confondre les matériaux de la science avec la science elle-même, celle-ci ne prenant corps qu'avec le raisonnement sur les faits. Sans doute, l'observation, forcément limitée, demande à être complétée pour servir de base au raisonnement dont nous parlons : nous reconnaissons la nécessité de ce travail. Mais nous ferons remarquer qu'on ne peut l'accomplir, sans cercle vicieux, qu'en ayant recours à un principe obtenu par généralisation immédiate ou d'origine rationnelle dans le sens que nous avons souvent expliqué. Ce principe peut être celui-ci ou tout autre semblable : *les mêmes causes produisent les mêmes effets*. Dans ce travail mené à bonne fin, c'est-à-dire dans l'expérience complète des faits semblables, le savant trouve la preuve de l'*idée* qui inspire et guide sa recherche, idée qui peut être acquise d'autre part ou n'être qu'une interprétation anticipée de l'expérience. Si les faits la traduisent dans tous les cas, c'est qu'elle trouve en eux son équivalent. Il y a dans tout ceci un raisonnement au moins implicite dont nous avons donné la formule. On y prouve l'universel non

par la cause, *per medium,* mais par l'ensemble des faits correspondants. C'est par là que l'induction se distingue essentiellement du syllogisme de démonstration sinon d'*exposition*. Cependant, elle repose en dernière analyse comme lui sur le principe d'idendité, puisqu'elle prouve par l'équivalent et qu'elle fonde son inférence sur la parité de nature entre l'expérience concrète du semblable et l'expérience généralisée. Enfin, il ne sera pas inutile de faire remarquer, pour l'intelligence des questions que soulève l'*induction scientifique*, qu'elle n'est pas un acte primitif de notre esprit. Sous ce rapport, il entre dans son jeu des notions générales qui ne sont pas acquises par elle. Elle n'est ni la première ni la seule source de nos connaissances. Mais, sur ce point, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à ce que nous avons dit sur la nature et l'origine des premiers principes.

CHAPITRE VI

De la déduction

Tout le monde admet, nominalement au moins, qu'il existe deux sortes de raisonnements. L'un où l'on passe d'une proposition générale à une proposition particulière qui en est la conséquence : le syllogisme est l'expression et l'instrument de cette opération logique. L'autre où l'on part des faits et jugements particuliers pour aboutir à une assertion générale qui les rassemble et les condense tous : c'est l'induction. Nous avons suffisamment parlé de cette dernière forme de raisonnement. Il nous reste maintenant à étudier le principe, le mécanisme, la portée et les limites de la déduction. Le sujet est vaste : nous n'en retiendrons que les points fondamentaux et les principes qu'il importe le plus de rappeler, étant donné l'état actuel de la science et de la philosophie.

Point de départ de la déduction.

On s'accorde à dire que ce point de départ est une proposition générale. Nous ne voulons pas contester la vérité de cette assertion. Cependant, nous ferons observer qu'il est bien nécessaire de la préciser et de la compléter, si l'on veut éviter des confusions et

des erreurs regrettables. Une première question se pose relativement à l'*origine* de ces propositions générales qui servent de point d'appui à la déduction. Tout d'abord, il est bien évident qu'elles ne sauraient être toujours et partout le résultat d'une opération déductive. Il implique contradiction que toutes nos connaissances soient dérivées ou déduites. Certaines vérités fondamentales doivent être acquises sans démonstration proprement dite, autrement il faudrait remonter à l'infini la chaîne des déductions; ce qui ne répond ni à l'expérience ni à aucune possibilité : *sunt quædam principia,* dit saint Thomas, *ex quibus syllogismus procedit quæ non certificantur per syllogismum : alioquin procederetur in infinitum in principiis syllogismorum quod est impossibile* (1). Les tout premiers principes sur lesquels repose finalement la déduction ne peuvent donc pas être déduits. Il faut leur chercher une autre origine. Aura-t-on recours à l'induction ? rien ne s'y oppose, pourvu qu'on prenne ce mot dans un sens très large, comme nous l'avons expliqué ailleurs. Et c'est ainsi que le prennent Aristote et saint Thomas. Pour eux, il n'y a que deux sources de connaissances : l'induction et le syllogisme — μανθάνομεν ἢ επαγωγῇ, dit Aristote, ἢ ἀποδείξει (2). Saint Thomas écrit de son côté : *duplex est modus acquirendi scientiam. Unus quidem per demonstrationem, alius autem per inductionem* (3). Les premiers principes eux-mêmes doivent être obtenus par l'un ou l'autre de ces deux procédés. Or, nous venons de voir qu'ils ne peuvent être tous

(1) S. Thom., V Ethic., l. III.
(2) *Poster. analyt.*, l. I, c. XVIII.
(3) *Ibid.*, l. I, lect. XXX.

déduits. Il nous faut donc leur reconnaître une certaine origine inductive. C'est ce que fait saint Thomas lorsqu'il dit : *universalia ex quibus demonstratio procedit non fiunt nobis nota nisi per inductionem* (1). Dans un autre passage, il rejette la connaissance directe des substances spirituelles ainsi que la connaissance des choses sensibles par leurs quiddités séparées, pour la raison suivante : *sequeretur quod aliqua cognoscerentur absque inductione et sensu, quod Philosophus negat etiam de abstractis* (2). Mais il est bien évident qu'en matière d'axiomes métaphysiques, par exemple, le mot induction n'implique ni procédé scientifique ni raisonnement quelconque : il ne désigne et ne peut désigner, dans ce cas, que l'origine sensible de ces axiomes et de nos idées en général, ou bien encore une généralisation intuitive, c'est-à-dire celle où l'on généralise avec une assurance entière une relation observée par simple comparaison et même rapprochement de deux termes. En pareille matière, le prédicat est visiblement inclus dans la notion même du sujet. C'est pourquoi les propositions de cet ordre sont *immédiates*. Nous les formulons sans crainte d'erreur et cependant sans avoir recours au raisonnement ni à aucune vérité intermédiaire. Notre esprit voit d'un seul coup d'œil ce qu'il demande, dans d'autres cas, à une opération logique plus ou moins longue. Mais est-il nécessaire de le faire remarquer ? si les vérités de cette sorte ne sont pas l'objet d'une démonstration en règle, c'est qu'elles n'en ont nul besoin. Et ce n'est pas une raison

(1) *Poster. analyt.*, l. I, lect. XXX.
(2) *Ibid.*

pour leur attribuer, comme on le fait trop souvent, un caractère conventionnel ou pour les ranger dans la catégorie de la croyance. Il est pour le moins singulier de voir des savants et des philosophes trouver une occasion d'erreurs très graves relativement aux premiers principes, dans la surabondance et l'excès même de leur intelligibilité. Ils ont voulu voir un mystère là où, c'est le cas de le dire, tout est parfaitement *naturel*. Les propositions dont nous parlons ne sont pas seulement immédiates mais encore *nécessaires*. Le prédicat, avons-nous dit, y est inclus dans l'idée même du sujet. Il en résulte que la jonction des deux termes n'y est pas seulement posée en fait, elle y est affirmée d'une manière absolue. L'accord, dans ces conditions, n'a rien d'accidentel ni de contingent. Etant fondé tout entier sur l'essence même du sujet, il est intrinsèque et se vérifie fatalement, toujours et partout. Mais, pour bien comprendre ces choses, il faut reconnaître une valeur objective aux idées abstraites. Ce n'est pas le cas, nous l'avons vu, de la philosophie scientiste ni de ces trop nombreux savants qui se font une métaphysique de leur spécialité. Enfin, si les vérités dont il s'agit ici sont nécessaires, il est inutile d'ajouter qu'elles sont universelles. C'est là une conséquence inéluctable de leur nécessité.

Ce que nous venons de dire des principes premiers par rapport à l'ensemble de nos connaissances s'applique, proportion gardée, aux axiomes particuliers des sciences rationnelles. Ils constituent, dans leur genre, des propositions immédiates, c'est-à-dire des propositions qui obtiennent l'adhésion entière de notre esprit par leur évidence propre et directe. Ce n'est pas sur le témoignage de l'expérience propre-

ment dite ni sur l'intervention d'un moyen terme que cette adhésion se fonde. Elle est l'effet d'une simple analyse ou comparaison de termes et d'idées, comme nous le voyons dans les axiomes qui se rapportent aux notions premières de *ligne droite*, de *nombre entier* ou de *plan*. Une propriété y est affirmée d'un sujet où elle est manifestement contenue et dont elle ne peut pas plus se séparer que le sujet ne peut se séparer de lui-même. C'est pourquoi le rapport énoncé se vérifie d'une manière absolue et universelle. Mais qu'on ne l'oublie pas : la vérité d'une proposition ou d'une science doit être appréciée et mesurée dans son degré d'abstraction et non pas dans les cas individuels et concrets, comme le font tant de mathématiciens philosophes. Ils se mettent en contradiction flagrante avec le fait capital et constitutif de leur science qui est une abstraction à tel degré. Renier ce commencement lorsqu'il s'agit de déterminer la valeur et la portée des vérités mathématiques, c'est se condamner à toutes sortes de confusions et d'erreurs; c'est vouloir identifier la loi avec les données individuelles et sensibles d'où on l'a retirée par l'abstraction. Pour ce qui est des axiomes, ce travail de généralisation et d'abstraction se trouve réduit à son minimum; il se fait *immédiatement*, mais toujours sur des matériaux fournis par les sens. Dans tout ordre de connaissances, il existe un certain nombre de vérités qui ne sont pas le résultat de l'application d'une méthode sientifique proprement dite. Ces vérités sont précisément les axiomes. L'attribut y est contenu dans le sujet de la manière la plus évidente. C'est pourquoi ils constituent des jugements analytiques. Les rapports qu'ils énoncent nous sont révélés par la comparaison des idées ou, ce qui revient au

même, par une compréhension plus complète du sujet. C'est dans ce dernier que nous découvrons une propriété qui nous était inconnue ou, en tout cas, qui n'y était comprise que d'une manière confuse. Ces axiomes qui ont les mathématiques pour objet sont tous de cet ordre. Nous citerons comme exemple les propositions suivantes : *Les grandeurs qui coïncident sont égales. Le tout est plus grand que la partie. Les choses égales à une même troisième sont égales entre elles.* Dans les propositions de ce genre, il n'y a pas, quoi qu'en dise Kant, de synthèse proprement dite; car on n'y ajoute rien à l'idée qui ne lui appartienne, on ne fait que l'analyser et la creuser plus profondément. Cette analyse nous fait découvrir des propriétés nouvelles dans le sujet et des rapports essentiels qui n'étaient ni explicites ni distincts dans l'appréhension primitive. En un mot, nos premières informations sont toujours imparfaites et superficielles; elles ont besoin d'être agrandies et développées. Nous avons recours, pour cela, à toutes sortes de comparaisons, de moyens termes et de raisonnements. C'est à ce prix seulement qu'on parvient à voir dans les idées ce qu'elles contiennent. Notre esprit procédant par perceptions successives n'a pas d'autre méthode à suivre pour progresser dans la connaissance; et toutes les fois que l'attribution faite a sa raison propre et immédiate dans l'idée elle-même, ou, ce qui revient au même, toutes les fois que nous ajoutons à l'idée quelque chose qui lui appartient, il y a jugement *analytique,* quelle que soit, par ailleurs, la longueur des recherches et des raisonnements nécessaires pour aboutir à les formuler. Cependant, il n'est ni toujours indiqué ni toujours possible de recourir à l'analyse pour reconnaître

qu'un attribut convient à un sujet. Il est des cas où il est nécessaire pour cela de faire appel à l'expérience. Ainsi, sur le *terrain des existences et des faits,* l'idée du sujet, même avec le secours de principes généraux, ne suffit pas à autoriser une affirmation quelconque. Il ne s'agit plus ici d'un objet réduit à l'état de simplicité idéale et de pur intelligible par l'abstraction, comme cela se produit pour les mathématiques. Non, la réalité concrète est fort complexe; mêlée de potentialité et de contingence. Les lois simples sont comme noyées dans cette complexité. Le travail du savant a pour but de les y découvrir. Or, il ne peut atteindre ce but qu'en prenant pied sur la nature elle-même, c'est-à-dire qu'en faisant constamment appel à l'expérience. On ne conçoit pas que les lois immanentes aux faits particuliers soient connues autrement que par l'observation et l'étude attentives des faits eux-mêmes. En pareille matière, l'analyse et la comparaison des idées ne nous apprendraient rien : on n'aboutirait dans cette voie qu'à la confusion de l'ordre purement idéal avec celui de la réalité ou à des généralités qui ne seraient nullement l'expression d'une science particulière comme telle.

Ceci nous conduit tout naturellement à parler des généralisations inductives. Les savants, qui n'ont pour toute philosophie qu'un réalisme exclusif, déclarent à l'envi qu'elles sont l'unique point de départ de la déduction. C'est pourquoi ils n'admettent pas de sciences à proprement parler rationnelles, et ramènent tout, même les mathématiques, à l'expérience, en faisant, nous l'avons vu, violence au langage autant qu'à la nature des choses. Saint Thomas enseigne, lui aussi, que le syllogisme trouve sa base dans l'induction : *relinquitur,* dit-il, *quod principium syllogismi*

sit inductio (1). Mais, outre qu'il prend ce mot dans le sens que nous avons dit, et qu'il n'exclut nullement les propositions abstraites, il ne donne pas la même valeur aux généralisations inductives que les savants dont nous parlons. On comprend que la détermination de cette valeur intéresse au plus haut degré la déduction. Les conclusions de cette dernière suivent naturellement le sort des prémisses. Par ailleurs, on sait que la *quantité* des propositions joue un rôle capital dans le mécanisme et l'efficacité de la déduction. Il importe donc avant tout de se faire une idée juste et précise de l'extension et de la nécessité qu'il convient d'attribuer aux résultats de l'induction. Nous l'avons vu : ce qui caractérise essentiellement l'induction comme forme particulière de raisonnement, c'est l'absence de moyen terme. Elle prouve par l'équivalent. De là vient que la jonction du prédicat et du sujet est simplement posée en fait dans la conclusion inductive. On y montre ce qui est, on y affirme un fait général sans rien dire de la nécessité ou de la contingence du rapport énoncé. Cette dernière question n'est même pas soulevée dans le procédé inductif. On y reconnaît qu'un attribut convient à un sujet non par l'analyse et la comparaison des idées, mais sur le témoignage de l'expérience. Ce dernier, à proprement parler, ne sort jamais de la question de fait, n'abandonne jamais le terrain des existences. Nous trouvons là un premier caractère des généralisations inductives. Tandis que les propositions abstraites et immédiates impliquent, dans leur mode lui-même de formation, la nécessité du rapport qu'elles

(1) S. Thom., VI Ethic., l. III.

énoncent, les généralisations dont il s'agit se bornent à une affirmation de fait. C'est un point de grande importance et qu'on ne doit jamais perdre de vue quand on veut déterminer et mesurer la portée des conclusions générales ou des lois dans les sciences naturelles, où règne l'induction. Ceux qui l'oublient sont fatalement portés à donner aux sciences de cet ordre un degré d'intellectualité et surtout un pouvoir d'explication qu'elles ne peuvent avoir. On peut se faire une idée, d'après ces principes incontestables, des limites dans lesquelles le savant naturaliste, l'homme de la méthode expérimentale et de l'induction, doit se maintenir, et aussi de la part considérable de philosophie qui se rencontre le plus souvent, en fait, dans des œuvres de science, à prétention très positive.

Une conclusion inductive n'emporte donc, de par son origine, aucune nécessité intrinsèque. C'est par là qu'elle se distingue de l'universel proprement dit. Mais ce n'est pas la seule différence qui l'en sépare. Ainsi elle ne reproduit ni l'unité ni l'universalité des jugements purement analytiques. Elle n'en reproduit pas l'unité tout d'abord. Dans cette sorte de jugements, il y a *identité du sujet et de l'attribut*. Ce dernier a sa cause propre et formelle dans le sujet lui-même. C'est pourquoi ils sont inséparables et s'accompagnent nécessairement. Dans ce cas, les deux termes ne sont qu'une seule et même chose diversement conçue : diversité qui ne l'empêche pas de rester identique à elle-même. C'est précisément ce qui est reconnu et affirmé dans le jugement analytique, qu'il soit immédiat ou déduit. Nous ne voulons cependant pas dire qu'il n'y ait, dans ces conditions, qu'une simple affirmation d'identité selon la formule A est A. Non, le

jugement n'est pas une tautologie. Il nous apporte une connaissance plus complète du sujet. Il est certain que si l'on voyait du premier coup d'œil tout ce que ce dernier contient, le jugement ne serait qu'une vaine et inutile répétition. Mais ce n'est pas notre cas. Nous avons recours à l'analyse et à la comparaison des idées qui se présentent, sous différents modes, pour connaître leur rapport. La découverte de ce rapport, même lorsqu'il s'agit d'identité, nous fait accomplir un réel progrès dans la connaissance. Dans les jugements empiriques ou synthétiques, les choses se passent autrement. Ce n'est pas l'identité, mais l'union ou la séparation des deux termes qui s'y trouve affirmée : *union ou séparation de fait.* La manière dont ces jugements sont formés m'indique rien autre. Il peut se faire que l'attribut soit lié au sujet par un lien plus intrinsèque et plus profond; mais cela ne résulte nullement de la raison déterminante du jugement ni du critérium employé, à savoir, de l'expérience. Celle-ci ne décompose pas une idée pour en connaître le contenu, pour découvrir le rapport des éléments. Non, elle atteint toutes choses sous l'angle ou le point de vue d'existence. En un mot, elle répond à la question *an sit,* et non à la question *propter quid :* elle démontre, comme dit Aristote, τὸ ὅτι et non pas τὸ διότι. Il lui arrive, sans doute, de prouver un fait par un autre; mais ce genre de preuve ou d'explication n'autorise aucune affirmation d'*identité de formes*, mais seulement une *identité de sujet.* Le seul fondement d'une telle affirmation se trouve dans la preuve par la cause formelle, ce qui suppose non seulement une généralisation quelconque, mais encore un degré déterminé d'abstraction. L'affirmation pure et simple de l'union de

l'attribut avec le sujet, tel est donc l'objet ou la portée des jugements empiriques. On objectera, sans doute, que dans tout jugement (que la matière en soit abstraite ou physique) il y a perception d'identité ou de non-identité : que les jugements synthétiques n'échappent pas à cette condition qui est essentielle. C'est vrai; mais il est une distinction non moins essentielle à faire en pareil cas. Il s'agit de bien déterminer les deux points sur lesquels porte la comparaison dans le jugement; il est bien évident que l'identité n'est affirmée ou niée qu'entre ces deux points exclusivement. Or, dans les jugements de l'ordre physique et concret, la comparaison ne se fait pas précisément entre deux formes ou qualités considérées en elles-mêmes, mais entre *les sujets* de ces formes ou qualités. Il s'ensuit que l'identité est affirmée ou niée des sujets seulement. Ainsi nous disons : *ce papier est blanc;* nous ne disons pas qu'il est la *blancheur.* Le terme concret blanc connote, indirectement tout au moins, un sujet qui se trouve, comparaison faite, identique à celui du papier; nous disons de même : *les corps sont étendus;* nous ne disons pas qu'ils sont l'*étendue.* Dans ces sortes de propositions, la comparaison ne conclut pas à l'identité des *formes,* mais des *sujets* que le concret comporte et désigne toujours implicitement : *accidens in concreto, cum in recto importet formam et in obliquo subjectum, potest prædicari de aliquo vel quia habet identitatem cum illo ex parte formæ vel quia habet identitatem ex parte objecti connotati* (1). Il est donc bien vrai de dire que dans tout jugement, quel qu'il soit, il y a perception

(1) Joan. a S. Thom., II p., q. v, a. 5. Logic.

et affirmation d'identité ou de non-identité, mais il faut ajouter que, dans beaucoup de cas concrets, l'identification est plutôt matérielle que formelle. Aussi, en semblable matière, l'attribution n'est-elle pas essentielle, mais simplement dénominative; ces distinctions sont très importantes. Elles nous font comprendre la différence radicale qui existe entre les propositions abstraites et celles de l'ordre physique et concret. Dans les premières, la comparaison est nécessairement formelle ainsi que l'identification qui en est la conséquence. C'est pourquoi ces propositions ont un caractère de nécessité et d'universalité. L'attribution y est essentielle. Dans les secondes, au contraire, la comparaison ne se fait pas nécessairement sous le rapport de deux formes ou propriétés prises en elles-mêmes; il arrive, le plus souvent, qu'elle se fait entre les sujets de ces formes. C'est pourquoi il y a plutôt affirmation de coexistence et d'inhérence de l'attribut dans le sujet, qu'affirmation d'identité entre eux. Les généralisations inductives, dans les sciences naturelles, appartiennent à cette catégorie. En tout cas, le témoignage de l'expérience, sur lequel elles reposent uniquement, n'autorise qu'une affirmation de fait. Si paradoxal que cela puisse paraître à plusieurs, ce témoignage reste extérieur aux choses que seules l'analyse et l'abstraction nous permettent de pénétrer pour y découvrir non plus des rapports de fait ou contingents, mais intrinsèques et nécessaires.

Le rapport entre l'attribut et le sujet dans les propositions en matière concrète est donc un rapport de coexistence, d'union, mais non pas d'identité. Ce dernier se vérifie tout naturellement dans l'abstrait, puisque la comparaison s'y fait entre des formes sépa-

rées des conditions matérielles et devenues, en quelque sorte, de purs intelligibles. Toute attribution faite, dans cet ordre, intéresse forcément l'essence des choses. C'est ce que doivent reconnaître tous ceux qui accordent une valeur objective aux idées pures; mais si la liaison entre les deux termes est moins étroite, si, en un mot, l'unité est moins parfaite dans les conclusions générales inductives des sciences de la nature, ce serait une grande erreur que de ne voir en elles qu'un amas de propositions particulières, comme le font l'empirisme et le scientisme. « Une proposition universelle, dit Bain, est la somme équivalente de plusieurs propositions particulières : elle n'a point de sens au delà ou en dehors de l'ensemble de ces propositions particulières. Par suite, lorsque nous établissons un cas particulier, nous ne faisons que résoudre une proposition universelle en ses éléments ; nous prenons ces éléments à part, tels qu'ils étaient avant que la proposition universelle fût formée. » Il n'y a rien autre dans le passage suivant d'un autre auteur (1) : « La notion, le concept ou plus simplement l'idée générale sont le souvenir global d'un grand nombre de constatations. Elles ne sont qu'une forme du souvenir : le souvenir n'est qu'une sensation répétée, et les sensations sont conformes à la réalité. » (2) E. Mach dit de son côté : « Les animaux accumulent des expériences individuelles de la même façon que l'homme. La biologie et l'histoire de la civilisation sont, pour la psychologie et la théorie de la connaissance, des sources qui

(1) A. Bain, *Logique déductive et inductive*, t. Ier, c. III. (Traduction de G. Compayré.)

(2) P. Delbet, *la Science et la réalité*, c. VIII.

s'équivalent et se complètent réciproquement. » (1) Rien de plus commun dans la science et la philosophie contemporaines que l'explication de l'idée générale telle qu'elle est formulée ou indiquée dans les textes qu'on vient de lire. Au fond, les savants et les philosophes dont il s'agit n'ont qu'une idée : ne pas dépasser l'expérience concrète. C'est pour eux le grand, l'unique principe. Mais comme l'expérience est, par définition, particulière et contingente, ils se trouvent en présence d'un problème très ardu, d'une antinomie qui paraît irréductible. Ils croient en trouver la solution dans l'idée d'une sorte d'*universel* arithmétique. Les faits restent dans leur individualité ; c'est entendu; cependant ils s'additionnent dans la mémoire et finissent par former une collection plus ou moins considérable. Nous désignons tout naturellement cette collection par un mot général. Ce mot dénote principalement les cas individuels connus. Dans ces conditions, la multiplicité est réelle, l'unité purement verbale. Nous n'avons plus, selon la formule aristotélicienne : ἓν ἐπὶ πολλῶν ; ou comme dit saint Thomas : *unum de multis*. Nous avons, d'un côté, une étiquette; de l'autre, un certain nombre de faits particuliers et contingents. Tout ceci revient à dire, dans l'opinion des savants dont il s'agit, que l'universel ne répond pas à un concept un, distinct et indépendant des cas individuels. Ainsi, dans cette proposition générale, *l'énergie demeure constante,* il n'y a pas unité d'une multiplicité ; car ce principe n'a pas de sens par lui-même indépendamment des réalités concrètes d'où il est tiré ou des innombrables applications qu'on en

(1) *La Connaissance et l'erreur*, c. v.

peut faire. Il ne réalise pas un concept extérieur et supérieur au multiple. Cette doctrine paraît tout d'abord contraire à l'expérience, car nous nous servons correctement des propositions de cette sorte, sans posséder une connaissance complète ni même actuelle et distincte des faits particuliers : à vrai dire, pour nous en faire une idée claire et utile, il nous suffit que l'énoncé de la proposition soit accompagné d'un exemple concret. Cela tient à ce que la connaissance humaine intellectuelle ne peut se passer de représentation sensible, mais on avouera que cet exemple ne donne ni n'explique la portée du principe : loin d'épuiser le sens de ce dernier, il ne peut en rendre compte à lui tout seul. Par ailleurs, quand même tous les autres cas particuliers se trouveraient distinctement représentés dans la conscience, ils ne seraient pour cela et formellement l'*universel,* ils n'en seraient que la matière.

Non, ni le sens ni l'usage d'un principe une fois formé ne dépendent des réalités sensibles et individuelles. La preuve en est que nous nous servons de ce principe pour manipuler, apprécier et mesurer le concret. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il domine l'expérience, bien qu'il en soit sorti. Notre esprit n'est pas un pur récipient de l'expérience brute : en d'autres termes, l'universel n'est pas la simple copie des faits particuliers ni des impressions qu'ils font sur nos sens, il est le produit d'un travail intellectuel : travail qui part de la ressemblance des objets et des cas individuels, pour s'élever à *leur identité spécifique,* ce qui ne se fait pas sans abstraction. Sous les traits et caractères particuliers, l'esprit voit le trait ou le caractère commun, ou plutôt il le dégage de la parenté des éléments qui composent le multiple. Les lois

scientifiques ne sont donc rien autre que des rapports particuliers généralisés, c'est-à-dire réduits par l'abstraction à leur type spécifique. C'est ainsi qu'il faut comprendre la proposition que nous avons citée comme exemple : *l'énergie demeure constante.* En la comprenant de la sorte, tout s'explique et s'harmonise très bien. Dans ces conditions, l'universel est un concept, un, objectif, distinct, indépendant. Il est l'expression de l'unité et de la réalité spécifiques, qui ne sont pas un vain mot. D'autre part, il présente un sens et une portée qui dominent et dépassent de beaucoup les cas particuliers, puisqu'il s'applique non seulement à ceux qui sont connus et énumérés, mais encore à ceux qui sont simplement possibles : bien plus, leur disparition totale du monde des existences n'enlève rien à la vérité du principe comme tel. Du reste, il suffit d'analyser les termes d'une généralisation scientifique inductive, pour voir qu'elle n'implique aucune multiplicité actuelle. Soit la proposition suivante : *les liquides tendent à prendre le même niveau.* Malgré quelques apparences contraires, cette proposition est formellement une. Nous voulons dire qu'elle n'est pas un assemblage de propositions particulières ou d'éléments individuels plus ou moins homogènes, car l'unité qui lui convient ne saurait être comparée à l'unité tout accidentelle d'un tas de pierres, par exemple. Il suffit de bien se rendre compte de la signification des termes pris séparément ou associés dans la proposition, pour voir que celle-ci ne contient aucune pluralité actuelle. Le mot qui sert de sujet, à savoir : « les liquides », n'a rien d'individuel. Il n'exprime que les traits ou caractères communs d'un nombre plus ou moins grand d'individus. N'est-ce pas là, du reste, toute son

utilité, toute sa raison d'être? Il faut en dire autant des mots qui représentent le prédicat dans la proposition dont il s'agit. Ce sont les mots communs qui ne désignent que les attributs spécifiques des choses, et qui ne donnent de ces choses qu'une idée générale. Sous ce rapport, l'unité d'une telle proposition est incontestable. Elle est même bien plus formelle et plus évidente que celle des réalités individuelles. Celles-ci, en effet, nous apparaissent, de prime abord, comme un faisceau de propriétés diverses, tandis que les notions générales sont simplifiées et ramenées à l'unité spécifique par l'abstraction. Les propositions dont elles sont la matière n'ont et ne peuvent avoir qu'une pluralité potentielle; elles expriment directement l'identité spécifique de plusieurs faits ou de plusieurs rapports, et ne se réfèrent que d'une manière indirecte et implicite aux cas particuliers. En d'autres termes, elles désignent la nature commune à tous les individus d'une même espèce. Or, cette nature est, par définition, l'unité d'une multiplicité. Cette doctrine, on le voit, n'a rien de commun avec celle qui explique la genèse des idées générales par la simple sommation des idées particulières. Les notions incontestables que nous venons de rappeler nous autorisent à dire qu'une telle explication est plus apparente et verbale que réelle. Qu'on ne s'y trompe pas; on ne donne aucune idée satisfaisante de l'universel, en se contentant de dire que la mémoire fait la sommation des cas innombrables où les phénomènes se sont passés d'une certaine façon; non, ce n'est pas en multipliant l'expérience qu'on sort de l'individuel. Quel que soit leur nombre, les faits restent particuliers et contingents. La sommation qui peut en être faite par la mémoire n'y change rien,

c'est-à-dire ne leur enlève rien de leur caractère propre. Elle ne fait plutôt que l'étendre et le souligner par l'accumulation même des individus. Autre chose est donc nécessaire pour s'élever du particulier au général. Cette chose, on ne saurait trop le redire, c'est l'abstraction. Elle seule nous fait vraiment passer des faits aux lois, parce que seule elle transforme l'observation et l'expérience. Et comment accomplit-elle cette transformation? Elle l'accomplit en dégageant des individus la forme spécifique. Ce n'est pas là une opération arbitraire ou toute subjective, comme se l'imaginent beaucoup de savants; non, c'est une opération dont le fondement, la justification et l'amorce, en quelque sorte, se trouvent dans la similitude ou l'homogénéité des éléments et des rapports qui composent le multiple. Il y a dans les réalités concrètes d'un même ordre multiplicité réelle avec une ébauche et, pour ainsi dire, une promesse d'unité. Car, comme le fait justement remarquer saint Thomas, si l'universel n'existait pas, de quelque manière, dans les cas ou les objets individuels, ils ne pourraient pas nous en suggérer la connaissance : *sensus est quodammodo etiam ipsius et universalis* (1). S'il en était autrement, ajoute-t-il, *non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis* (2). Qu'est-ce à dire, sinon que les sens, en appréhendant l'individuel, appréhendent par le fait même le fondement et la matière propre de l'universel spécifique. Dans ce sens, il est vrai de dire que cet universel est immanent au singulier. Il est impor-

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. II, lect. XX.
(2) *Ibid.*

tant de ne pas perdre de vue ces considérations, lorsqu'il s'agit de déterminer la portée et la valeur des généralisations scientifiques inductives. Elles nous font bien comprendre dans quels rapports ces dernières se trouvent avec les réalités sensibles et individuelles.

Mais il existe encore d'autres sortes de propositions, il ne rentre pas dans notre dessein de les examiner toutes. Nous retenons seulement celles qui présentent quelque intérêt particulier au point de vue du rôle qu'elles sont appelées à jouer dans le syllogisme ou la déduction. La proposition collective est évidemment de ce nombre. Il ne nous reste que peu de chose à en dire, étant donné que nous avons eu déjà occasion de parler des caractères différentiels de l'universel et du collectif. Nous insisterons seulement sur quelques points. L'universel et le collectif impliquent et évoquent tous deux une certaine pluralité. C'est pourquoi on serait tenté, à première vue, de leur accorder une valeur égale. Mais, à la réflexion, on s'aperçoit bien vite que, même sous ce rapport, ils diffèrent radicalement. En effet, ils ont chacun leur manière de représenter la pluralité. Chez l'un, elle n'est représentée qu'en puissance. L'universel, en effet, signifie directement une nature abstraite et en quelque sorte schématique, c'est-à-dire une donnée commune susceptible de se réaliser dans un nombre indéfini de sujets individuels. Il est vrai non seulement des cas connus et énumérés, mais encore en dehors de tous cas. C'est ce que l'empirisme et la philosophie scientiste ne peuvent comprendre, même en présence du fait de la persistance en nous de l'idée ou de la représentation des réalités changeantes et périssables. Dans l'universel, la pluralité est donc

potentielle et latente, Il en va tout autrement du collectif. On sait qu'il faut entendre par là une réunion ou assemblage d'éléments individuels dans un certain ordre. En tant que réunis de la sorte, ces éléments peuvent être désignés par un terme général. Cela suppose, évidemment, quelque point commun entre eux; autrement, une telle désignation serait impossible. Quel est ce point commun? C'est la forme ou l'être accidentel qui résulte de leur réunion plus ou moins hiérarchisée, comme nous le voyons dans les mots suivants : *nation, armée, multitude, univers.* Il suit de là que le collectif représente une certaine unité d'une pluralité actuelle. Une telle unité est quelque chose d'extrinsèque, d'accidentel et de postérieur au multiple. C'est pourquoi ce qui convient au collectif comme tel ne saurait être attribué aux individualités qui le composent. En d'autres termes, le collectif en tant qu'*un* est sujet de certains attributs, et il l'est exclusivement. Quand je dis : cette armée est puissante; cette famille est ancienne, je forme des propositions rigoureusement collectives. Il serait faux de faire une application distributive de leurs attributs aux membres de l'armée ou de la famille dont il s'agit. Nous ne sommes pas en présence d'un extrait commun susceptible d'être attribué à un nombre indéfini de réalités particulières. Non, le cas est tout différent, attendu qu'il ne comporte pas de généralisation proprement dite. La notion collective n'est pas le résultat d'une abstraction opérée sur les individus d'une même espèce. Elle résulte simplement d'une réunion de ces mêmes individus. Et ce n'est pas à une forme dégagée des phénomènes qui l'individualisent qu'on aboutit de la sorte, mais à une qualité ou une forme accidentelle

qui est exprimée par le nom collectif. C'est pourquoi ce dernier, employé comme sujet dans une proposition, ne saurait avoir de sens *distributif*. Aucune attribution ne peut lui être faite que sous le couvert de la collection. En un mot, l'unité de la proposition collective est la mesure exacte de sa vérité. Il est donc faux de la considérer comme une somme de propositions particulières. Ce n'est pas un certain nombre d'êtres individuels que son sujet désigne avant tout. Non, il dénote et représente avant tout la collection, ou, si l'on veut, les êtres individuels en tant que réunis et formant un ensemble. Dans ces conditions, ce qui leur convient en cette qualité ne saurait être particularisé sans une contradiction évidente. On peut voir par là l'erreur de ceux qui n'attribuent qu'un sens collectif aux conclusions ou lois générales de la science. Ils s'imaginent ainsi mieux sauvegarder la positivité de la science. Mais il n'en est rien. Loin de se tenir de la sorte plus proches des réalités concrètes, ils s'en éloignent, au contraire. La proposition collective, on vient de le voir, ne peut même se résoudre en éléments particuliers; elle ne le peut sans se détruire elle-même. Une collection de faits même parfaitement observés n'a rien de scientifique; elle ne constitue que la matière de la science. Il ne s'agit pas seulement de constater expérimentalement les rapports que ces faits soutiennent entre eux, il s'agit surtout de les ramener à une même idée, de les faire tenir dans une même formule, dans une même loi. Or, cela ne peut se faire autrement que par le passage des faits et des rapports individuels à ce qui en est l'expression, la forme spécifique. Il n'existe pas d'autre procédé de généralisation réelle et satisfaisante pour l'esprit. Tout ce qu'on

a imaginé par ailleurs ne sauvegarde ni n'explique l'unité ni l'extension de la loi. La totalisation des cas particuliers, si nombreux qu'on les suppose, ne donne pas une idée générale dans le vrai sens du mot; c'est-à-dire une proposition idéalement vraie, ayant un sens en dehors et au delà des cas observés et même de leur collection la plus complète qu'on puisse rêver; ἕν ἐπί ou κατὰ πολλῶν. L'erreur d'un grand nombre de savants est de croire que le général ne peut avoir un sens propre et indépendant, parce qu'il est inséparable, dans l'ordre du temps et de la génération, des réalités concrètes et particulières. Mais un tel raisonnement, quelle qu'en soit la matière, ne prouve rien de semblable. De plus, dans le cas présent, il a le tort de ne tenir aucun compte de l'activité de l'esprit ni de ses résultats.

Bien que ces explications puissent paraître déjà longues, nous ne pouvons pas cependant nous dispenser de dire quelques mots de la proposition *contingente immédiate*. Nous avons vu qu'il existe des principes nécessaires et universels qui s'imposent à notre esprit par eux-mêmes et non par l'effet d'une démonstration quelconque : ils sont connus sous le nom de vérités premières, de propositions immédiates. Mais on aurait tort de croire que l'immédiat se rencontre seulement dans l'ordre idéal et rationnel; il existe également dans le domaine de l'expérience. Nous voulons dire que, parmi nos connaissances expérimentales, il en est d'immédiates. L'entendement les saisit avec clarté et leur donne tout son assentiment sans le secours d'aucune vérité intermédiaire ni d'aucun moyen terme. C'est ce qui a lieu pour toutes les vérités qui sont objets d'intuition sensible ou de conscience immédiate, comme les constatations

suivantes : *la neige tombe, j'ai froid, le vent secoue l'arbre,* etc. On peut dire, en général, que nous avons une proposition contingente immédiate toutes les fois que l'union de l'attribut avec le sujet est constatée directement par l'observation ou l'expérience. Les propositions obtenues de la sorte sont ordinairement « singulières », considérées sous le rapport de la quantité. Cependant, elles ne sont pas toutes nécessairement contingentes dans leur fond. Comme toutes les conclusions de l'expérience, elles énoncent simplement comme un fait la liaison entre l'attribut et le sujet. A ce point de vue, elles sont contingentes. Car, ne connaître l'accord entre deux données que comme un fait, ce n'est pas le connaître comme nécessaire, mais plutôt comme contingent. Sans doute, il peut se faire qu'en réalité cet accord soit essentiel, mais cela ne ressort nullement du procédé de connaissance dont il s'agit. Tout ce qu'il en ressort, c'est une constatation de fait, sans qu'il soit même question de cause. On aurait tort également de croire que la présence d'un sujet concret et singulier dans une proposition suffit à rendre contingent le rapport qui s'y trouve affirmé. Quand nous disons : *Pierre est homme*, nous avons là un sujet concret et individuel. Cependant, le rapport affirmé n'est pas contingent, mais nécessaire. La qualité d'homme convient à Pierre nécessairement : il est homme par définition, abstraction faite de son existence. Aussi, le fait de cette existence n'est-il pas touché directement par la proposition susdite, et il n'a pas besoin de l'être, puisqu'il n'est pas la raison formelle pour laquelle la qualité d'homme convient à Pierre. En un mot, une proposition de ce genre n'est pas l'analyse d'une existence, mais d'une nature : le mot *est*

ne s'y joint pas au sujet, mais au prédicat. En d'autres termes, ce qui est formellement affirmé, ce n'est pas l'existence du sujet, mais simplement le rapport de convenance du prédicat. Nous avons dit, par ailleurs, que dans les propositions concrètes l'attribution se fait tantôt en raison de la forme, tantôt en raison du sujet. Dans le premier cas, l'attribution est essentielle et nécessaire : ex. : *l'arbre est un végétal.* Dans le second cas, l'attribution, à ne considérer que la proposition, est contingente et accidentelle; ex. : *la terre est ronde.* D'où il suit que, pour avoir une proposition vraiment « singulière », il faut non seulement que les termes soient dépourvus de toute extension, mais encore que le prédicat soit attribué au sujet en raison de la nature ou de la matière individuelle de ce dernier; ex. : *Pierre marche*, *Paul étudie, le Rhône est rapide.* Dans ces conditions, une proposition est rigoureusement « singulière ». Elle est aussi contingente; car ce qui est attribué à l'individu comme tel ne saurait avoir de valeur absolue. La matière individuelle n'est-elle pas principe de possibilité, substratum du changement? Son caractère propre, c'est de pouvoir être et n'être pas. Comment pourrait-elle donc fonder une liaison ou un rapport nécessaire ? Ces distinctions pourront paraître parfois bien subtiles ; mais elles n'en sont pas moins très utiles. On ne peut les ignorer ou les perdre de vue sans s'exposer aux erreurs et aux confusions les plus regrettables dans un grand nombre de questions relatives au syllogisme. Il est essentiel, en effet, pour rendre compte de ce dernier, d'avoir, avant tout, une idée juste de la qualité et de l'extension des termes d'une proposition et du rapport qui les unit.

Premier principe ou axiome du syllogisme.

Nous n'avons pas l'intention d'exposer ici une théorie complète du syllogisme. Notre but est plutôt d'en rechercher les premiers principes, et surtout l'axiome fondamental. Par ailleurs, dans cette question comme dans beaucoup d'autres, nous supposons le lecteur au courant des notions élémentaires.

On admet assez communément que la proposition générale est un élément nécessaire du syllogisme. Il est certain que le mécanisme de ce dernier ne peut s'expliquer autrement. Si l'une des prémisses n'est pas plus générale que la conclusion, le raisonnement n'est pas vraiment déductif ; il ne nous fait pas passer par voie de conséquence d'une donnée à une autre. C'est ce que l'analyse de l'opération syllogistique nous fait bien comprendre. Dans tout raisonnement, il y a une proposition à prouver. Dans l'induction, elle est prouvée par les faits. C'est la preuve expérimentale ; preuve qui a ses limites, car il existe des problèmes où elle est impossible. Ensuite, toutes les sciences ne vont pas des faits aux principes. Il en est, au contraire, qui procèdent du général au particulier. Leur degré d'abstraction les place en dehors du domaine de la réalité et de l'expérience. Dans ce cas, l'esprit n'a qu'à se mettre d'accord avec lui-même, c'est-à-dire qu'il ne doit pas sortir des conditions qu'il s'est créées. Or, il en sortirait manifestement en ayant recours à la preuve ou à la vérification expérimentale. C'est là, nous l'avons vu, l'erreur et l'inconséquence de ceux qui veulent à tout prix faire de la mathématique une science d'expérience ou qui déclarent qu'il n'existe pas à proprement parler de sciences rationnelles. La seule voie ouverte pour l'étude et le développe-

ment scientifique d'un objet isolé par l'abstraction de ses conditions concrètes et sensibles, c'est le raisonnement déductif, parce que, précisément, seul il tient compte du fait initial de cette abstraction. En effet, ce n'est pas en faisant appel à l'expérience, mais à l'analyse comparée des idées qu'il procède. Cette analyse n'est pas une opération aussi simple qu'on pourrait le croire. Les *Analytiques* d'Aristote sont là pour nous le dire. Elle embrasse toutes les lois de la démonstration logique et met en œuvre de nombreux facteurs dont il n'est pas toujours facile de préciser le rôle et la portée. Mais ce qui ne fait aucun doute, c'est l'importance capitale de la proposition générale dans le raisonnement dont il s'agit. Elle en fait toute la force et toute l'efficacité. Dans la proposition à prouver ou la conclusion, le sujet contient sans doute l'attribut. Mais l'idée que nous en avons n'est ni assez complète ni assez profonde pour nous laisser voir le fait et la cause de ce rapport. Pour saisir cette cause, il est nécessaire de creuser et d'étendre davantage la notion que nous en avons. Mais comment obtenir cette pénétration plus intime et plus complète du sujet, qui nous permettra de voir ce qui s'y trouve contenu à l'état latent et potentiel? Il n'existe qu'une méthode pour cela : c'est de relier le sujet en question à une donnée plus générale où il trouve sa raison et sa loi. Cette donnée n'est autre que le moyen terme. N'est-il pas le véritable instrument dont on se sert pour unir le sujet et l'attribut dans la conclusion? A vrai dire, il est leur trait d'union. Or, il ne pourrait l'être s'il n'avait aucune portée générale. C'est uniquement parce qu'ils sont compris dans son extension, que le grand et le petit terme s'accordent entre eux dans la conclusion.

Qu'est-ce à dire, sinon que ce qui est vrai du général, des lois universelles, l'est également du particulier et des cas divers que ces lois régissent ? C'est là le fondement de toute opération déductive réelle. C'est pourquoi une des règles essentielles du syllogisme porte que le moyen terme doit être distribué, c'est-à-dire pris universellement, au moins une fois, dans les prémisses. Sans universel, dit saint Thomas, il n'est pas de démonstration possible ; car, sans universel, il n'y a pas de moyen terme, et sans moyen terme, comment démontrer ? *Si non sit universale non erit medium demonstrationis : ergo nec demonstratio* (1). Ce qui est attribué à plusieurs, dans un sens univoque, est de sa nature même universel. Or, c'est précisément ce qui se vérifie du moyen terme dans le syllogisme : car il y est comparé et appliqué aux « extrêmes ».

Nous verrons plus loin les objections qu'on fait valoir contre cette explication du syllogisme. Pour le moment, contentons-nous d'en conclure que le principe fondamental sur lequel repose ce dernier est celui-ci : Tout ce qui est affirmé ou nié d'un sujet universel l'est également des cas particuliers compris dans son extension. C'est ainsi que les philosophes scolastiques, à la suite d'Aristote, formulent l'axiome du syllogisme. Mais si cette forme est la plus ancienne, elle est aussi la plus claire et la plus satisfaisante. Les modifications que les modernes y ont apportées ne sont pas heureuses. Lorsqu'elles ne sont pas erronées ou incomplètes, elles sont pour le moins inutiles. C'est ce qui arrive pour la forme suivante : *tout ce*

---

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XIX.

qui est affirmé ou nié d'un tout est affirmé ou nié de toutes ses parties. Cette formule est équivoque. L'universalité ne s'y trouve pas suffisamment affirmée. On peut se demander de quel tout il s'agit. Est-ce d'un tout collectif? Dans ce cas, un attribut qui convient au tout comme tel ne convient séparément à aucune de ses parties, c'est-à-dire qu'il ne peut être pris dans un sens distributif; un soldat n'est pas l'armée, l'océan n'est pas l'univers. Le *dictum de omni* ne trouve pas ici son application. Il ne la trouve guère plus si l'on veut parler d'un *simple total* de faits contingents et particuliers, comme nous le verrons plus loin. Il y a donc danger d'erreur ou de confusion à présenter l'axiome du syllogisme en disant : ce qui est affirmé ou nié d'un *tout* l'est également de toutes ses parties. La formule suivante, que nombre d'auteurs donnent comme étant plus compréhensive et plus satisfaisante que le *dictum de omni,* n'est pas non plus sans reproche : *nota notæ est nota rei ipsius.* Ce qui revient à dire : les choses qui s'accordent avec une même troisième s'accordent entre elles. La supériorité prétendue de cette forme viendrait de ce qu'elle s'adapte même aux syllogismes ayant un sujet singulier, car elle se fonde beaucoup plus sur la coïncidence que sur l'extension des propositions. Mais si on l'examine de plus près, on voit qu'elle n'a pas la valeur explicative du syllogisme qu'on lui attribue. Elle passe à côté de ce qui est la donnée essentielle et distinctive du raisonnement déductif, à savoir l'application d'un principe général à un fait particulier. Dans les cas de ce genre, et ils sont nombreux, la règle *nota notæ*, etc., ne peut être la raison, surtout la raison dernière de l'inférence. Voici un exemple : L'animal est sensitif. Or, l'homme est

animal. Donc, etc. Il est bien vrai que le prédicat « sensitif » (*nota*) est attribué à l'homme dans la conclusion, parce qu'il convient, dans la majeure, au sujet « animal », lequel, à son tour, est, dans la mineure, le *prædicat* ou *nota* de l'homme. Mais la question du fondement de l'inférence n'est pas résolue de la sorte. Il reste toujours à dire pourquoi, du fait que le *prædicat* « sensitif » est affirmé de l'animal, on doit l'affirmer également de l'homme. A cette question, il n'y a qu'une réponse à faire. C'est que tout ce qui convient à l'universel générique (animal) convient aussi à tout ce qui est compris dans son extension (homme). Nous retrouvons là en propres termes le *dictum de omni*. Quant à l'axiome : les choses égales à une même troisième sont égales entre elles, il ressemble trop, dans son application au syllogisme, à la formule que nous venons d'étudier pour qu'il soit nécessaire de nous y arrêter. L'identification dont il s'agit se fait avec un troisième pris universellement : elle est donc régie par l'axiome *dictum de omni*. Il est bien évident que si le moyen terme n'est pas distribué une fois, on tombe dans l'inconvénient de deux prémisses particulières.

Cependant, on produit contre la primauté et l'universalité de l'axiome *dictum de omni* une objection assez grave. Il existe, dit-on, des syllogismes à prémisses *singulières*, des syllogismes où le moyen terme n'est pas un nom commun, mais un nom propre. Or, personne ne saurait mettre en doute, en pareil cas, la légitimité de l'inférence ou de la conclusion. Que devient alors la règle fondamentale susdite? Elle n'est manifestement d'aucune application, là où ne figurent que des éléments singuliers, comme dans l'exemple suivant : *Socrate était le*

maître de Platon. Or, Socrate fut accusé d'impiété. Donc, le maître de Platon fut accusé d'impiété. N'y a-t-il point là, encore une fois, une exception notable au principe du raisonnement déductif tel que nous l'avons exposé ? Voici notre réponse : l'exception n'est qu'apparente. Les formes en question ne sont pas à proprement parler syllogistiques; elles ne contiennent ni raisonnement ni inférence réelle. Les anciens les appelaient syllogismes d'exposition *expositorii*. Ils ne font que mettre en forme une chose déjà établie ou constatée. Ils la réduisent de la sorte à une évidence en quelque sorte matérielle. C'est l'opinion de saint Thomas : *syllogismus expositorius*, dit-il, *non est vere syllogismus, sed magis quædam sensibilis demonstratio seu quædam resolutio facta ad sensum, ad hoc ut consequentia quæ vera erat secundum intellectualem cognitionem, declaretur in sensibili* (1). La forme syllogistique, dans ce cas, joue le même rôle que l'objet matériel ou la figure tracée sur le tableau qui aide à certaines démonstrations. Mais il n'en est pas moins vrai que la chose, ainsi rendue ou *exposée* d'une manière sensible, était déjà suffisamment présentée à l'intelligence par cette simple énonciation : Socrate, le maître de Platon, fut accusé d'impiété. Cette réponse à la difficulté provenant de ce qu'une proposition singulière prend la place de la proposition universelle dans certains syllogismes est suffisamment concluante pour nous dispenser d'en donner une autre.

Une difficulté analogue à la précédente est tirée de l'inférence du particulier au particulier : inférence

(1) S. Thom., opusc. II : *De natura syllogismorum*. Edit. roman., 47.

qui est regardée par Stuart Mill et d'autres empiristes comme étant la forme fondamentale du raisonnement. L. Liard expose leur opinion dans le passage suivant : « A leurs yeux, dit-il, toutes nos inférences primitives se font du particulier au particulier, et non du particulier au général. Dès la première lueur de l'intelligence, nous induisons spontanément, et des années se passent avant que nous apprenions l'usage des termes généraux. L'enfant qui s'est brûlé le doigt se garde désormais de l'approcher du feu : il a raisonné sans faire usage d'un principe général. Il se souvient qu'il a été brûlé et, sans autre garantie que ce souvenir, il croit que, s'il approche encore son doigt du feu, il se brûlera de nouveau; l'image du feu et le souvenir de la sensation douloureuse précédemment éprouvée sont associés en son esprit, et la présence de l'une suffit à provoquer l'apparition de l'autre. La même inférence se répète chaque fois que se présente un nouveau cas semblable, mais chaque fois aussi elle ne dépasse pas le cas présent; il n'y a pas là de généralisation : un fait particulier est inféré d'un fait particulier. » (1) Cette théorie pose toute la question de la distinction de l'intelligence et de la sensibilité dans l'homme, et de leur interaction. On comprendra que nous ne puissions la traiter ici. Il est possible, du reste, sans entamer une discussion aussi vaste, de montrer que le cas dont on parle ne constitue pas une exception au *dictum de omni*. Nous ferons tout d'abord remarquer combien il est difficile de nous représenter nos sensations dans un état d'isolement complet de l'intelligence, c'est-

(1) L. Liard, *la Science positive et la Métaphysique*, p. 94.

à-dire de toute réflexion, de tout raisonnement, de toute combinaison. Cela tient évidemment au mélange très intime de nos opérations intellectuelles avec celles de nos facultés sensitives. Nos sensations sont presque toujours accompagnées d'un jugement plus ou moins conscient ou explicite; nous voyons le plus souvent l'individuel ou le particulier dans un concept général : *existens sub universali* (1), dit saint Thomas; nous ne réalisons guère, en un mot, tout ce qu'il y a de fatalement passif et dépendant des phénomènes extérieurs et individuels dans le mot sentir. C'est pourquoi nous sommes si portés à prêter une forme intellectuelle propre non seulement aux sensations qui se succèdent, mais encore à ce qui se passe dans les animaux. Mais nous commettons, en cela, une confusion très grave. La réflexion et l'analyse rationnelle nous apprennent qu'il existe des différences non seulement quantitatives, mais encore spécifiques entre sentir et comprendre, imaginer et penser. Nous l'avons vu ailleurs : les propriétés de l'idée intellectuelle ne sont pas celles de l'image ou représentation sensible. L'idée, prise dans sa plus haute expression, est une, intemporelle, universelle : la représentation multiple, variable, contingente, limitée à des points et à des instants déterminés. L'une contraste totalement avec l'autre. Prenons maintenant l'homme avant qu'il ait acquis l'usage de ses facultés intellectuelles et demandons s'il est possible de relever dans ses actes quelque chose qui soit un raisonnement ou une inférence même du particulier au particulier. Mais qu'on ne se trompe pas sur la vraie question : il ne

(1) S. Thom., II, *De anima*, l. XIII.

s'agit pas de savoir si l'enfant ou l'animal observent un certain ordre, une certaine logique dans leurs actes. C'est une chose que personne ne met en doute : la plante elle-même n'obéit-elle pas à une « idée directrice » dans sa formation ou le développement dans son germe? Toute la question est de savoir si l'enfant ou l'animal conçoivent cet ordre ou cette logique ; s'ils ont quelque idée de la liaison ou de la relation qui existe entre leurs mouvements et une idée distincte de la sensation elle-même. On ne saurait le prétendre. Si cela était, ils pourraient choisir les moyens les mieux appropriés ou ceux qui leur paraîtraient tels : bien plus, l'animal deviendrait par le fait même essentiellement perfectible. Or, les expériences du grand entomologiste H. Fabre ont surabondamment prouvé le contraire. La logique et l'estimation des moyens dans l'être purement sensitif sont chose *automatique,* c'est-à-dire l'effet d'une inclination *naturelle*, instinctive, dont il ne peut s'affranchir. En réalité, il ne peut faire ni autre chose ni autrement : *animalia non operantur diversa et opposita quasi intellectum habentia, sed sicut a natura mota ad determinatos quasdam operationes et uniformes in eadem specie* (1). Sans doute, une certaine variété dans les opérations des animaux peut se produire sous l'influence de l'homme, mais elle rencontre, surtout lorsqu'il s'agit de comprendre, des barrières infranchissables. D'après ces principes, et en nous plaçant dans l'ordre purement sensible, nous devons dire qu'il n'y a pas d'*inférence* du particulier au particulier. A parler en toute rigueur, il n'y a même point passage de l'un à l'autre. Nous ne voyons là qu'un

(1) S. Thom., *Sum. contra Gentes*, II, c. LXVI.

souvenir de sensation. Et encore faut-il bien s'entendre sur la nature de ce souvenir. Il n'est pas autre chose qu'une sensation agrandie, plus représentative, associée, en un mot, à une autre sensation de même genre éprouvée antérieurement. Dans ce cas, ce n'est plus seulement l'objet considéré en lui-même qui est vu, senti, mais encore l'objet comme représentant la sensation passée *ut imago pruis sensati* (1). Tout cela s'accomplit par un seul et même acte et s'explique par l'unité permanente de l'être sensible. Il s'ensuit que l'animal, en présence d'un nouveau cas semblable, ne fait que *sentir*, sans comparer ni inférer, sans percevoir aucun rapport d'identité ou de différence; il est *affecté* autrement que la *première fois*, voilà tout. Et ce n'est pas la même inférence, mais la même *sensation* qui se renouvellera dans la suite.

On ne saurait donc voir en cette matière une exception quelconque à l'axiome du syllogisme: car on n'y découvre aucune trace de raisonnement. Cette exception n'existe pas davantage si l'on sort de l'hypothèse de l'ordre sensible pur, en faisant intervenir la raison. C'est ce que nous verrons bientôt. Du reste, quand même il serait prouvé qu'une forme inférieure du syllogisme n'est pas régie par l'axiome en question, il n'en resterait pas moins vrai que ce dernier répond seul à ce qui est l'essence du raisonnement déductif, à savoir, l'application à un cas particulier d'un principe général. Mais il existe bien d'autres questions relatives au syllogisme; il en est quelques-unes que nous ne pouvons passer sous silence ici, étant donnée leur importance.

---

(1) S. Thom., *De Memor. et Reminisc.*, l. III.

Valeur et portée du syllogisme.

Le syllogisme n'a pas une bonne presse dans la philosophie moderne. Les reproches et les critiques dont il est l'objet ne s'adressent pas seulement à l'usage abusif qui en a été fait, mais encore à son mécanisme lui-même. Dans le syllogisme, dit-on, la conclusion est déjà contenue dans les prémisses : elle n'est donc qu'une pure répétition ; or, répétition n'est pas inférence et encore moins progrès dans la connaissance, passage du connu à l'inconnu. C'est déjà plus qu'il n'en faut pour ne voir en lui « qu'un instrument misérable qui ne peut mener bien loin ». « Mais, nous dit Bain, il y a une autre objection beaucoup plus grave et qui porte sur le fond du raisonnement formel. Supposons que la conclusion : « les rois sont mortels » soit douteuse pour vous; de quel droit alors proclamez-vous, dans la majeure, que tous les hommes sont mortels, y compris les rois? Il faudrait donc, à ce qu'il semble, avoir établi la vérité de la conclusion pour avoir le droit d'affirmer la majeure. Pour avoir le droit de dire : tous les hommes sont mortels, il faut que nous ayons constaté par d'autres moyens que tous les rois, tous les peuples sont mortels. De telle sorte que la conclusion contribue elle-même, pour sa part, à établir la majeure et qu'il y a, par suite, un véritable cercle vicieux. C'est là le point obscur du syllogisme; c'est pour cette raison qu'on lui a reproché de n'être qu'une pétition de principe. Et, en effet, il serait difficile de citer un plus frappant exemple de ce sophisme. L'explication de cette difficulté est due à M. John Stuart Mill, et cette explication a eu pour conséquence de produire dans la logique une révo-

lution totale. » (1) Profitons de cette dernière remarque pour le dire en passant : seule l'ignorance de la philosophie scolastique a pu faire croire à une découverte en cette matière. On peut en dire autant, du reste, de bien d'autres prétendues « nouveautés » dans la philosophie moderne. Mais revenons à notre sujet.

Les critiques du syllogisme que nous venons d'entendre sont reproduites et acceptées comme l'expression d'une vérité acquise par un très grand nombre de savants ou d'historiens de la philosophie. Nous en citerons encore quelques témoignages. « La théorie du syllogisme, dit Th. Gromperz, forme le centre et le noyau de la logique aristotélicienne. Pour en élucider la nature, nous nous servirons de l'exemple traditionnel :

Tous les hommes sont mortels.
N. est un homme.
N. est mortel.

» ..... Ici, peut-être, quelque lecteur à la pensée prompte et pénétrante nous interrompt par une série d'objections. Comment, s'écrie-t-il, est-il possible de conclure du fait que tous les hommes sont mortels à la mortalité d'un individu qui est précisément l'un d'entre eux? Si je n'étais pas déjà auparavant persuadé de sa mortalité, je n'étais pas en droit de poser la prémisse majeure : tous les hommes sont mortels. D'autre part, si, au moment où j'énonçais cette affirmation générale, j'avais déjà une pleine certitude relativement au cas particulier qu'elle renferme, ce n'est

(1) A Bain, *Logique déductive et inductive*, t. Ier, l. II, c. III.

pas au syllogisme que je dois cette certitude. Ainsi il ne m'a révélé aucune vérité précédemment inconnue. Loin donc d'être la forme essentielle et fondamentale de tout raisonnement, il n'aboutit à aucune conclusion du tout, au sens propre de ce mot. Il ne constitue aucun progrès du connu à l'inconnu; ce n'est pas un moyen d'acquisition de vérités nouvelles. En disant cela, notre lecteur n'a fait que répéter ce que disaient déjà les sceptiques de l'antiquité et ce qu'ont dit beaucoup de penseurs modernes, entre autres et de la manière la plus sympathique J. S. Mill qui a le plus insisté sur cet argument. » (1) Cependant, notre auteur, tout en adoptant cette opinion, se refuse à voir d'une manière générale dans le syllogisme « une farce solennelle, une pure jonglerie ». Il lui reconnaît quelques avantages d'exposition, même considéré dans sa forme *subsomptive*. C'est le moins qu'on pouvait attendre d'un homme qui a composé un gros livre sur la philosophie aristotélicienne. Mais, quelles que soient par ailleurs ses explications, il n'en reste pas moins vrai que le procédé déductif dans ce qu'il a de propre et d'essentiel n'a pour lui aucune valeur réelle.

E. Mach dit à son tour dans le même ordre d'idées et le même sens : « Considérons le syllogisme sous la forme classique : tous les hommes sont mortels. Or, Caïus est un homme. Donc, il est mortel. Mill a objecté que l'on ne peut acquérir par le syllogisme aucune notion que l'on n'eût déjà auparavant, puisque la majeure ne peut être exprimée d'une façon générale si l'on n'est pas déjà sûr du cas particulier de

---

(1) T. Gomperz, *les Penseurs de la Grèce*, III vol., c. v, traduction de A. Reymond.

la conclusion. La mortalité ne peut être affirmée pour tous les hommes avant d'être affirmée pour Caïus. Sans doute, peu d'hommes ont pu croire la logique capable de créer des connaissances avec rien; la critique de Mill fut néanmoins un éclaircissement et un progrès. Kant avait d'ailleurs reconnu depuis longtemps que des sciences comme l'arithmétique et la géométrie ne s'édifient pas avec de pures déductions logiques, mais que d'autres sources de connaissances leur sont nécessaires. On ne voit plus dans l'intuition pure *a priori* une source de connaissances. Le rôle des syllogismes se borne à mettre plus en lumière la dépendance réciproque des jugements. » (1) Nous pourrions multiplier les citations de ce genre. Mais à quoi bon? Celles que nous venons de faire suffisent à montrer l'opinion régnante parmi les savants de nos jours, relativement à la valeur et à la portée du syllogisme. Cette opinion, en résumé, ne reconnaît aucune valeur réelle au syllogisme. Il ne saurait nous faire avancer d'un pas dans la connaissance. Tout ce qu'on peut accorder, c'est qu'il nous permet de juger plus facilement de la vérité ou de la fausseté de certaines propositions. En les soumettant à la lumière crue de l'opération syllogistique, on les rend plus claires, plus intelligibles; on les étudie l'une après l'autre, ce qui écarte tout danger de confusion; enfin, on les connaît non seulement en elles-mêmes, mais encore dans le rapport qu'elles soutiennent entre elles.

Mais ces avantages, si réels qu'ils soient, ne constituent pas toute l'œuvre utile du syllogisme. Il est doué d'une vertu plus haute et plus essentielle. Il

(1) E. Mach, *la Connaissance et l'erreur*, c. XVIII.

suffit, pour le comprendre, de remonter à l'origine de l'opinion contraire que nous avons abondamment exposée. On y trouve, comme à l'origine d'un grand nombre de systèmes de philosophie moderne ou scientifique, une double erreur : l'une est relative à la *genèse* des idées générales; l'autre à leur *nature*. Tout d'abord, on met en principe que toutes les idées de ce genre sont des inférences inductives, fondées sur le témoignage de l'expérience, garanties par la croyance à l'uniformité de la nature. Or, la réalité est tout autre. Il y a des vérités d'évidence immédiate : des vérités dont la connaissance n'est pas la conclusion d'un raisonnement quelconque, mais le résultat de la simple perception ou rapprochement des termes. Cette perception suffit à mettre en lumière leur rapport objectif et nécessaire : elle suffit à l'énoncé du principe, elle suffit à motiver notre adhésion ferme et inébranlable. Quant à la connaissance des termes, elle est obtenue par abstraction ou généralisation immédiate : la chose ne fait aucun doute pour les termes transcendantaux qui concernent l'être et ses attributs. Il n'y a donc pas lieu de parler de procédé inductif ni déductif dans l'acquisition des vérités de cette sorte. A quoi bon chercher ce qu'on possède? A quoi bon recourir à une lanterne pour voir ce qui brille par soi-même? En un mot, quand une proposition est intelligible par elle-même, c'est-à-dire par la simple perception de ses termes ou éléments incomplexes, comme cela arrive pour les axiomes métaphysiques, géométriques et autres, il est inepte de se mettre en quête d'un moyen terme ou d'un témoignage expérimental. « Il est absurde, dirons-nous encore une fois avec C. Bernard, de chercher à prouver ce qui est vrai absolument

pour l'esprit et ce qu'il ne pourrait concevoir autrement. » (1) Cette doctrine entraîne des conséquences décisives relativement à la critique du syllogisme. Il y a donc des majeures où il ne saurait être question des cas observés ou non observés. Il s'ensuit que, pour certaines matières tout au moins, l'accusation de pétition de principe tombe d'elle-même. La majeure n'ayant pas été obtenue par l'observation des cas particuliers, on ne voit plus comment la conclusion contribuerait à l'établir : on ne voit pas davantage qu'il soit nécessaire d'être sûr du cas particulier ou du conséquent pour l'affirmer de cette majeure. Sans doute celle-ci renferme la conclusion mais en puissance seulement et non en acte, c'est-à-dire qu'elle est inconnue pour nous avant l'opération syllogistique. On pourra parfois découvrir, à première vue, une conclusion donnée dans une proposition générale ; nous dirons alors en faisant un enthymème : *une courbe est plus longue qu'une droite : donc l'arc est plus grand que sa corde*. Mais il en sera tout autrement si je me trouve en présence de cette autre proposition : *un angle inscrit a même mesure que la moitié de l'arc compris entre ses côtés*. Dans ce cas, j'aurai nécessairement recours au raisonnement, car cette proposition n'est pas d'évidence immédiate : je ne la vois pas non plus clairement dans un principe premier. Tout ce que je peux faire, c'est d'établir l'accord entre le prédicat et le sujet par l'intervention d'un troisième élément, autrement dit un moyen terme. Or, cette opération n'est pas autre chose que le syllogisme.

---

(1) C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, c. II.

Plus la proposition énoncée sera savante, plus la recherche d'un moyen terme sera nécessaire et difficile. On ne le trouvera que dans une proposition d'une extension plus grande que celle qui est à démontrer.

C'est pourquoi tout se ramène fatalement aux axiomes. Faudra-t-il en conclure que, dans ces conditions, la science mathématique, par exemple, se réduit à une immense tautologie? « Que les énoncés de tous ces théorèmes qui remplissent tant de volumes ne sont que des manières détournées de dire que A est A? » (1) Non : cette manière de voir procède d'une bien mauvaise philosophie. Les axiomes ne contenant que virtuellement les conclusions particulières, il n'y a donc pas lieu de parler de répétition. On remarquera ensuite qu'ils n'opèrent pas tout seuls : ils sont accompagnés, dans le syllogisme, d'une autre proposition. C'est en se combinant avec elle qu'ils deviennent féconds et font avancer la connaissance. Employés seuls, ils formulent des rapports indéterminés et sans application : employés avec une donnée particulière ou déterminante de l'espèce, ils nous permettent d'énoncer des relations entre des objets caractérisés. Dans ces conditions, l'axiome fournit la règle générale du jugement particulier formulé dans la conclusion. Il représente ce qu'il y a de commun dans ce jugement. Supposons une conclusion relative au triangle rectangle : il est bien évident qu'elle n'est pas étrangère à l'idée générale de triangle : elle l'est si peu qu'elle ne pourrait sortir de cette idée sans devenir une erreur. Par ailleurs,

(1) H. Poincaré, *la Science et l'hypothèse*, c. 1er.

on ne saurait soutenir qu'elle n'y ajoute rien. Ainsi en est-il même du principe d'identité. Il est la condition générale et essentielle de tous nos jugements. De même que notre entendement ne conçoit rien qui ne soit *être*, il ne juge rien en dehors du principe d'identité qui est la règle universelle de toute affirmation et de toute négation. Mais cela ne veut pas dire du tout que notre jugement s'arrête à ce qu'il y a de commun, à savoir à l'être formellement perçu. Il y a des modifications, des manières d'être qui ne sont pas exprimées dans l'idée d'être en tant qu'être, c'est-à-dire abstraite et indéterminée.

On pourra voir, à la lumière de ces mêmes principes, ce qu'il faut penser de l'inconvénient que présenterait l'emploi de la déduction logique en certaines matières. « Si la science du nombre, nous dit-on, était purement analytique, ou pouvait sortir analytiquement d'un petit nombre de jugements synthétiques, il semble qu'un esprit assez puissant pourrait d'un seul coup d'œil en apercevoir toutes les vérités; que dis-je, on pourrait espérer qu'un jour on inventera pour les exprimer un langage assez simple pour qu'elles apparaissent ainsi immédiatement à une intelligence ordinaire. » (1) Et ces conséquences sont jugées inadmissibles. Si l'auteur envisage la possibilité d'atteindre toutes les différences et toutes les conclusions spécifiques avec le seul secours des axiomes, la supposition est absurbe : il est indispensable, pour obtenir ce résultat, avons-nous dit, de leur adjoindre une matière particulière. Si on le fait, il n'y plus d'autres limites au travail qui consiste à tirer

(1) H. Poincaré, *la Science et l'hypothèse*, p. 11.

des propositions mathématiques les unes des autres, que celles de l'intelligence humaine. Du reste, la faiblesse, l'imperfection de cette dernière, est la seule cause du procédé discursif que nous suivons dans l'acquisition de la science. Rien ne s'oppose à ce qu'une intelligence *supérieure* ne voie d'un seul coup d'œil le prédicat dans le sujet, et même toutes les applications d'un principe, sans recourir au *discours*. Ici, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à ce que nous avons dit sur l'origine de la pluralité des idées. Ce qu'il convient de retenir, pour le présent, se trouve condensé dans les quelques lignes suivantes : il existe des vérités de raison immédiates et médiates. Employées comme majeures dans le syllogisme, elles ne peuvent donner lieu au reproche de tautologie ou de pétition de principe. Bien plus, il y a des sciences qui, vu leur degré d'abstraction, ne peuvent ni ne doivent faire appel à l'expérience scientifique; le procédé général qui s'impose à elles dans ces conditions est la déduction logique dont la formule est le syllogisme. Il n'existe pas pour elles d'autre voie ouverte à la vérité. Nous ajouterons que dans les sciences de cet ordre, les mathématiques, par exemple, un grand nombre de théorèmes et de problèmes ont été conçus avant qu'on en trouve la preuve. Il s'est écoulé parfois un temps fort long entre la connaissance du principe et de la mineure ou réciproquement. Une longue suite de déductions a été nécessaire pour cela. Rien ne prouve mieux l'utilité réelle et la fécondité du syllogisme, si on a soin de le prendre au moment où il se *fait*, et non pas dans une formule où il se trouve effectivement réalisé, comme cela se pratique ordinairement. On serait mal venu de parler de répétition ou de tauto-

logie à ceux qui se livrent à des travaux du genre de ceux dont nous parlons.

Mais les vérités d'origine rationnelle ne sont pas les seules qui puissent figurer comme majeures dans le syllogisme ; il en est d'autres qui jouent le même rôle et dont le caractère d'inférence inductive ne peut être mis en doute. Celles-là, du moins, ne présentent-elles pas les inconvénients tant de fois signalés dans la fameuse proposition : *tous les hommes sont mortels?* On nous permettra, avant d'entrer en discussion à ce sujet, d'exprimer notre étonnement de l'emploi constant, aveugle, du même exemple. On dirait qu'il épuise à lui tout seul toute l'idée et même tous les modes possibles du raisonnement déductif. Rien ne prouve mieux de quelle façon superficielle les questions de philosophie pure sont le plus souvent traitées par nos savants de profession. Que n'ont-ils demandé quelques exemples aux mathématiques, à la mécanique rationnelle, à l'ontologie? Cependant, nous resterons sur le terrain où ils se sont eux-mêmes placés. Tout dépend de l'idée qu'on se fait d'une proposition générale inductive. Il en est qui n'y voient que la *somme* des cas observés ou, ce qui revient au même, des propositions particulières et contingentes. Il en est d'autres, au contraire, qui y voient une proposition exprimant le caractère commun, l'identité spécifique du multiple. Il est bien manifeste que la valeur du syllogisme sera diversement interprétée, selon que l'on s'arrêtera à l'une ou l'autre de ces deux manières de comprendre la conclusion générale inductive. C'est ce qui se produit pour la proposition : *tous les hommes sont mortels*. Nos savants n'y ont vu qu'un total de cas ou d'éléments particuliers. Nous leur reprochons moins l'adoption de ce

point de vue que le fait de ne jamais en mentionner un autre, de ne pas même en soupçonner l'existence ou la possibilité. Sans remonter au moyen âge, ils auraient pu cependant se renseigner à ce sujet, et même concevoir quelque doute touchant leur explication. Parlant de la proposition susdite, J. Lachelier avait écrit : « Cette proposition ne signifie ou du moins ne signifie pas directement que tous les hommes considérés individuellement sont mortels; elle signifie que quiconque est homme, ou qu'un être quelconque, s'il est homme, et par cela seul qu'il l'est, est aussi mortel. Elle exprime donc avant tout, entre la qualité d'homme et celle de mortel, une liaison telle que, là où se trouve la première, là doit aussi, et nécessairement, nous le présumons du moins, se trouver la seconde. Notre affirmation, par suite, ne porte pas, dans cette proposition..... sur un nombre défini d'êtres individuels. Il ne s'agit pas seulement, pour nous, de tous les hommes qui sont actuellement sur la terre : il s'agit de tous ceux qui y sont déjà venus ou qui y viendront à l'avenir, entre deux limites qu'il nous est impossible de fixer. Nous ne considérons pas ces hommes, en nombre indéfini, comme formant un groupe et possédant en commun la qualité de mortel; nous les considérons comme exactement équivalents et indéfiniment substituables les uns aux autres, de sorte que ce que nous affirmons de l'un, nous l'affirmons par cela même de tous les autres. Notre affirmation porte sur un homme en quelque sorte schématique qui n'est aucun des hommes individuels, mais qui peut devenir indifféremment chacun d'eux; ou plutôt elle porte à la fois sur l'homme idéal et réel qui est en eux sans être eux, et dont l'existence purement potentielle en elle-même s'achève et

passe à l'acte dans la leur. Une proposition comme : « Tout homme est mortel » a donc deux sens distincts, quoique inséparables : l'un abstrait, que l'on pourrait appeler de principe ou de droit, dans lequel elle signifie que la qualité d'homme, considérée en elle-même, implique celle de mortel ; l'autre concret et de fait, mais général et hypothétique, dans lequel elle signifie qu'un être quelconque, s'il possède la première, possède aussi la seconde. Elle est essentiellement *médiate,* la qualité d'homme étant à l'égard de l'être quelconque dont nous affirmons celle de mortel, la raison même de notre affirmation, et jouant, par conséquent, entre lui et cette dernière qualité, le rôle logique de moyen terme. Et comme cet être quelconque se trouvera toujours être en réalité Pierre, Paul, Jacques, etc., on peut dire de cette proposition qu'elle contient et qu'elle est elle-même virtuellement un nombre indéfini de syllogismes. » (1) Après ces explications, on trouvera sans doute bien simpliste la manière de procéder de l'empirisme dans cette question : on comprendra aussi que les différentes acceptions dont la proposition dont il s'agit est susceptible ne la désignaient nullement pour figurer dans un exemple classique du syllogisme. Ces acceptions peuvent se ramener à deux.

La première n'est autre que le sens abstrait ou *de droit* dont parle notre auteur. *Sous ce rapport,* la proposition étudiée n'est pas purement expérimentale et inductive, mais constitue un jugement analytique. Il n'y a pas association de fait, mais liaison intrinsèque et nécessaire entre le prédicat et le sujet.

---

(1) J. Lachelier, *Etudes sur le syllogisme*, p. 49.

La qualité de mortel se trouve incluse dans la notion même du composé humain : elle en est la conséquence naturelle et forcée. C'est pourquoi elle suit et suivra toujours et partout le sujet *homme*. En un mot, la présence de ce dernier entraîne fatalement la présence de la qualité de *mortel*. Dans ces conditions, le nombre des cas observés importe peu. Bien plus, dans cette proposition particulière : Pierre est mortel, le rapport n'est pas contingent, mais nécessaire. Le prédicat convient au sujet nécessairement; car il lui convient, ainsi que nous l'avons vu plus haut, par définition et non à raison de son caractère individuel ou de son existence éphémère. Qu'on le prenne donc dans sa généralité ou dans un cas particulier, le rapport en question est toujours nécessaire et intrinsèque; et ce n'est pas précisément une vérité de fait qu'il fonde, mais une vérité de principe et de droit avant tout. On comprendra que la proposition qui énonce un tel rapport ne peut être que la conclusion d'un raisonnement où l'on prouve par la *cause*, et où l'on fait intervenir un principe d'essence rationnelle. C'est parce que le sujet est la cause propre du prédicat que ce dernier peut lui être attribué universellement; la cause par soi *per se* est toujours cause. Par sa composition intrinsèque, l'homme étant démontré la cause propre de la mortalité, celle-ci peut et doit lui être attribuée partout et toujours. C'est dire qu'une proposition ainsi obtenue ne peut être à proprement parler une inférence inductive. L'opération dont elle est le résultat relève plutôt de la déduction que d'autre chose : car la cause qui intervient ici joue manifestement le rôle de moyen terme. Par ailleurs, il n'y a aucun inconvénient à ce qu'une recherche, même expérimentale et scientifique, trouve

sa traduction logique dans le syllogisme. La déduction n'est pas défendue au naturaliste; elle tient une place plus ou moins grande dans toutes les sciences.

Qu'on affirme le prédicat *mortel* d'un sujet commun ou d'un individu, la proposition qui en résulte est susceptible dans les deux cas d'un sens *de droit*. Elle ne constitue pas une pure affirmation de fait ni un simple rapport contingent de coïncidence. Non, elle rattache un fait à sa cause propre et partant universelle : le corps humain, composé chimique instable, doit se dissoudre au bout de quelque temps. Dans ces conditions, la liaison est telle que ce que nous affirmons de l'un, nous l'affirmons par cela même de tous les autres. C'est ce qui se produit toutes les fois que nous tenons un fait particulier avec sa *vraie* cause. Alors nous connaissons d'une chose et *quid est et propter quid :* nous voyons non seulement le *fait,* mais encore la *nature* de la convenance entre un caractère et un sujet donné. Cependant, qu'on ne s'y trompe pas, cette convenance, en tant que nécessaire, ne peut être connue sans un recours plus ou moins explicite à une vérité de raison, à un principe abstrait. L'expérience pure nous montre seulement ce qui est, jamais ce qui doit être ou ce qui ne peut pas ne pas être : son témoignage est toujours particulier et limité à la question de fait. C'est pourquoi l'induction ne saurait aboutir à une conclusion connue comme nécessaire, par ses moyens propres. L'intervention d'une vérité abstraite et d'origine rationnelle est absolument nécessaire pour cela. De là vient que les anciens disaient : *inductio nullam habet necessitatem nisi a syllogismo* (1). En effet, le syllogisme

(1) Alb. Magn., *Poster analyt.*, l. II, tract. VIII, c. IV.

proprement dit, partant de l'abstrait, établit des rapports nécessaires entre les principes et les effets : il montre ce qui doit être, ce que ne peut faire l'induction.

On dira, sans doute, que même dans l'hypothèse du sens abstrait, les inconvénients signalés plus haut subsistent : il y a répétition et non progrès dans la connaissance. Nous répondrons tout d'abord que nombreux sont les cas où une donnée particulière n'est pas manifestement comprise dans l'extension d'un principe ou d'une majeure. Il est alors nécessaire de recourir à un autre moyen terme pour faire rentrer cette donnée dans ce principe. C'est ce qui se pratique couramment, nous venons de le dire, dans les mathématiques et quelques autres sciences. Par ailleurs, il nous arrive constamment de nous trouver en présence d'une proposition particulière dont nous avons à rechercher l'universel ou le moyen terme et réciproquement. Ce travail est non seulement utile, mais fécond. Maintenant nous ne voulons pas nier que, dans certaines matières, la mineure et partant la conclusion sont *manifestement* contenues dans l'affirmation ou la négation générale. C'est même ce qui arrive toutes les fois qu'il y a *subsomption* d'un terme singulier, comme dans l'exemple en question. Il n'y a pas de raison alors de faire intervenir un autre principe; car, nous dit saint Thomas, entre le singulier et l'universel correspondant il n'existe pas de moyen terme : *cum inter singularia et speciem nullum medium possit inveniri* (1). Dans ce cas, nous connaissons la mineure et la conclusion *en même*

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. II.

temps que le principe ou la majeure : cette dernière possède pourtant une *priorité logique et de nature* : *si in minori propositione assumatur terminus de quo manifestum sit quod continetur sub universali in majori propositione, patet veritas minoris* (1)..... *et sic statim habetur conclusionis cognitio.* C'est un enthymème plutôt qu'un véritable syllogisme que nous avons alors. On a donc bien tort de prendre uniquement des exemples de cet ordre pour donner une idée de la portée et de la valeur du syllogisme. Les sujets ne manquent pas où il y a succession de nature et de temps dans la connaissance des éléments du syllogisme. La plupart des logiciens n'exposent-ils pas des méthodes pour trouver le moyen terme ? A parler en toute rigueur, la priorité de nature suffirait à écarter le reproche de répétition.

On aura soin également, dans toute cette question, de distinguer soigneusement entre l'enseignement et la recherche. On enseigne le connu : or, une vérité acquise mise en syllogisme peut paraître la chose la plus simple du monde. Quand on prend une question au moment où le moyen terme est trouvé et la comparaison des idées faite, on est tout naturellement porté à ne voir qu'une répétition inutile dans la démonstration. N'a-t-on pas soutenu avec raison que la conclusion n'est pas de l'essence du syllogisme et même qu'elle est connue en même temps que la *mineure* considérée comme telle ? Mais qu'on ne s'y trompe pas, la forme syllogistique masque ici le travail de la recherche et de l'invention, qui est ordinairement plus complexe. Par ailleurs, il est bien évident

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I. lect. II.

qu'avant de former un syllogisme je dois en connaître tous les éléments, tous les termes pris séparément. Ainsi, si je veux démontrer que deux angles dont les côtés sont respectivement perpendiculaires sont égaux ou supplémentaires, je dois préalablement posséder les notions d'angle, de perpendiculaire, de côté, etc., et rien de tout cela n'est en question. La seule chose qui le soit réellement, c'est l'accord de ces termes : *angles aux côtés respectivement perpendiculaires et égaux*. Or, cet accord n'est pas connu avant la comparaison des idées avec une troisième et entre elles : il ne se révèle que dans et par cette comparaison, autrement dit par le syllogisme. L'objet précis de la recherche, qu'il s'agisse d'opération inductive ou de démonstration logique, n'est nullement présent, dès le début, à l'intelligence; celle-ci le compose en comparant les idées dans le jugement et le syllogisme, pour découvrir de nouveaux rapports. Nous touchons ici à la cause principale des reproches de tautologie et de répétition inutile qu'on adresse au syllogisme : elle est tout entière dans l'ignorance ou l'oubli de la distinction que nous venons de faire. Nous recommandons tout particulièrement au lecteur de ne pas la perdre de vue. Elle lui permettra de répondre à toutes les objections en cette matière et de se convaincre que le syllogisme est un moyen d'acquisition de connaissances nouvelles.

Il ne nous reste qu'un mot, maintenant, à dire de l'interprétation purement empirique et concrète de la proposition : *tous les hommes sont mortels*. Nombre de savants et de philosophes ne veulent y voir qu'un simple résumé de l'expérience, ce qu'ils étendent, du reste, à toute proposition générale. Ils en concluent que le fondement de toute argumen-

tation est l'ensemble des cas particuliers qui sont actuellement connus par expérience et que, dans ces conditions, la déduction réelle va du particulier au particulier. Nous avons déjà combattu cette opinion dans le chapitre précédent : nous n'ajouterons qu'une ou deux remarques. Ce n'est pas seulement par le fait, mais encore et surtout par la cause de la mort que l'homme est dit mortel : c'est en pénétrant à l'intérieur de l'être par l'analyse qu'on découvre cette cause et, par conséquent, cette qualité de mortel, et qu'on peut la lier pour toujours au sujet *homme*. Dans une proposition obtenue de la sorte, la force du raisonnement dépend avant tout de l'affirmation générale. Au reste, c'est une illusion de croire qu'il se produit une inférence des particuliers donnés comme tels au particulier. Les empiristes les plus résolus avouent eux-mêmes qu'une telle inférence a son fondement dans la ressemblance des cas particuliers; en d'autres termes, l'inférence est applicable partout où la ressemblance existe. Or, cette ressemblance, de quoi est-elle faite, sinon des caractères généraux et communs aux individus d'un même ordre? N'est-ce pas là l'*universel*, l'*unum de multis* de saint Thomas, l'ἕν ἐπὶ, κατὰ πολλῶν d'Aristote, l'unité d'une multiplicité, en un mot. Si donc l'inférence se fonde sur la ressemblance, elle se fonde sur le caractère commun, elle se fonde sur l'universel et non sur les cas particuliers. Il ne servirait à rien de dire qu'elle se fonde sur ces derniers en tant que ressemblants, car cette réduplication nous conduit exactement à la même conclusion.

En résumé, toute démonstration a pour but d'établir qu'un attribut existe ou n'existe pas dans un sujet. Le syllogisme lui montre l'accord entre ces

deux termes par l'intervention d'un troisième appelé moyen terme. Il constitue une opération féconde, car, par la comparaison des idées qui est son essence même, il nous fait découvrir de nouveaux rapports, nous fait passer du connu à l'inconnu. Il y a même des sciences dont il est le principal procédé d'acquisition et de développement, étant donnés leur objet propre et leur degré d'abstraction. Quant à refuser au syllogisme toute portée réelle parce qu'il aboutit à une perception d'identité, ce n'est pas sérieux. On peut adresser le même reproche à l'induction, à nos jugements de toute nature et même à toute la science humaine. Celle-ci se compose de perceptions successives dont elle fait la synthèse dans un concept total. Et cela même est un progrès, une acquisition nouvelle, qu'il s'agisse d'une identité de forme ou de sujet.

CHAPITRE VII

Du raisonnement en matière contingente

La science est le produit de l'observation et du raisonnement. On ne saurait dire lequel de ces deux facteurs est le plus essentiel. Ce qui est incontestable, c'est que le raisonnement occupe une place considérable même dans les études les plus positives. Tout entiers à la recherche et à la glorification des faits, les savants, croyons-nous, n'ont pas suffisamment accordé d'attention au rôle ni aux principes du raisonnement en matière contingente. Nous voudrions rappeler sur ce point, dont l'importance n'échappera à personne, les données aussi fécondes que lumineuses de la doctrine de saint Thomas. Ce travail répond aux besoins les plus urgents de la pensée contemporaine.

La matière la plus ordinaire du raisonnement pour les savants modernes, c'est, à n'en pas douter, le contingent. Nous voyons qu'ils s'enferment de préférence dans l'observable; même ceux qui ne s'en font pas un système consacrent la plus grande partie de leur temps et de leurs travaux à la recherche et à l'étude des réalités concrètes et individuelles. Or,

une telle étude ne va pas sans de fréquentes inductions ou déductions en matière contingente. C'est là un travail dont on ne saurait s'exagérer la délicatesse. Il est soumis à des règles qu'on ne peut ignorer ni méconnaître, sans s'exposer à donner aux faits particuliers une organisation logique, arbitraire et subjective. Les expériences et les observations vulgaires et communes suffisant à la philosophie, les auteurs scolastiques ont peu pratiqué le raisonnement en matière contingente. Ils ne lui ont même fait qu'une place très restreinte dans leurs traités de logique. Cependant, il est facile d'utiliser leurs principes généraux pour élucider ce point particulier. C'est ce que nous ferons en nous inspirant de saint Thomas.

Notion du contingent. — Objet de la science.

La contingence est faite d'indétermination et de variabilité. Un savant de nos jours fait observer qu'on a donné à ce mot des sens bien différents et qu'il serait utile de les distinguer. Quelques auteurs se sont livrés sur ce point, en effet, à des divagations qui n'ont rien de philosophique. Pour eux, une loi particulière est contingente lorsqu'elle n'est qu'approchée et probable. Ainsi, la contingence n'est pas dans les choses elles-mêmes; elle ne se trouve que dans l'imperfection de nos connaissances; elle disparaît avec le progrès de la science, quand l'approximation finit par se confondre avec l'exactitude. C'est là une conception bien nouvelle de la contingence; mais ce qui suit est plus étrange encore. C'est l'opinion de ceux qui font consister la contingence dans la transformation que nous faisons d'une loi expérimentale, qui n'est qu'approchée, en principe. Cette trans-

formation, pensent-ils, imprime sa contingence à la loi elle-même. Il est difficile de pousser plus loin la fantaisie nominaliste. Pour saint Thomas, la contingence est essentiellement un rapport de cause à effet : *respicit ordinem causæ ad effectum* (1). C'est de l'indétermination de ce rapport que naît la contingence. Or, cette indétermination a deux fondements : *la liberté et la puissance de la matière,* qui sont par là même la racine et la raison explicative de toute contingence. Partout et toujours, elles desserrent le lien entre la cause et l'effet, jusqu'à lui enlever toute force intrinsèque ; jusqu'à réaliser la définition du contingent : *contingens est quod potest esse et non esse* (2). S'il en est ainsi, on remarquera que la contingence ne disparaît pas avec l'effet réellement produit. Le rapport qu'il soutient avec sa cause n'en est pas modifié pour cela. Cependant, l'indétermination dont il s'agit ici comporte différents degrés ; si elle atteint également l'être et le non-être de l'effet, nous avons le contingent proprement dit, celui que les anciens appelaient : *contingens ad utrumlibet ou infinitum.* Si elle est inégale jusqu'à créer une tendance positive dans un sens plutôt que dans un autre, la contingence n'existe pas moins ; nous n'avons plus le possible pur comme dans le cas précédent, néanmoins, nous n'avons pas encore le nécessaire. La tendance en question peut être contre-balancée par d'autres facteurs et manquer son but. C'est ce qui se produit pour un grand nombre d'inclinations naturelles de l'ordre physique ou moral. Les anciens désignaient cette sorte de contingent sous le nom de *contingens natum.* Ces distinc-

(1) *Peri Hermen.*, l. Ier, lect. XIV.
(2) S. Thom., *Sum. theol.*, q. LXXXVI, a. 3.

tions ont leur importance. En voici une autre qui sera d'un grand secours pour l'intelligence de ces matières.

Parmi les caractères qui conviennent à un sujet individuel, il en est qui lui conviennent en tant qu'il appartient à une espèce, à un genre ou à toute autre catégorie universelle : *secundum universalium rationes* (1), dit saint Thomas. Dans ces conditions, l'esprit voit, dans la réalité sensible, la réalité intelligible qui ne change pas. Aussi les propositions qu'ils forment ont-elles un caractère de nécessité même lorsque le sujet est singulier: nous disons, par exemple : *Pierre est homme.* Cette attribution est en matière nécessaire. Mais le prédicat peut bien ne convenir au sujet qu'à titre particulier et accidentel : nous sommes alors en plein domaine du contingent : *illa proprie ad singularia pertinent quæ contingenter eveniunt* (2), dit encore saint Thomas. Dans le réel purement individuel, aucune liaison nécessaire n'est plus possible : tout, dans cet ordre de choses, devient variable, incertain, mal assuré. Sans doute, il y a des sciences qui étudient la réalité sensible; mais si elles prennent pied sur les natures individuelles, elles ne s'y enferment pas. Nous voulons dire qu'elles n'ont pas précisément pour objet les individus ou les faits particuliers comme tels, mais bien plutôt les lois et les qualités générales. C'est pourquoi saint Thomas nous dit souvent que les choses contingentes sont objet de science en tant qu'universalisées par l'abstraction. « Les choses contingentes, déclare-t-il, peuvent être envisagées de deux manières : 1° *en*

(1) *Peri Hermen.*, l. I, lect. III.
(2) *Ibid.*, l. I, lect. XIII.

tant que soumises au changement : 2° en tant qu'elles peuvent faire naître un rapport nécessaire. Rien n'est contingent au point de devenir étranger à toute nécessité : ainsi le fait de courir est contingent pour Socrate, mais le rapport entre la course et le mouvement est nécessaire : de toute nécessité, en effet, s'il court, il se meut. La contingence, dans chaque chose, surgit de la matière : est contingent ce qui peut être ou ne pas être : or, la puissance appartient à la matière. Quant à la nécessité, elle découle de la forme : les propriétés qui se rattachent à la forme sont intrinsèques et inséparables. La matière est le principe de l'individuation. L'universalité, au contraire, résulte de l'abstraction de la forme de toute particularité individuelle. L'universel est l'objet propre et direct de l'intelligence ; le singulier, lui, est saisi tout droit par les sens, et en retour seulement par l'intellect. Il suit de là que le contingent, comme tel, est connu directement par les sens, et n'est atteint intellectuellement que par l'esprit se repliant sur lui-même. Quant aux éléments nécessaires et universels des choses contingentes, rien n'empêche notre esprit de les connaître directement. Si donc il est question de la réalité abstraite et intelligible des choses sensibles, il est vrai de dire que toutes les sciences ont le nécessaire pour objet. S'il est question, au contraire, *des choses elles-mêmes,* on dira que certaines sciences ont pour objet le nécessaire, d'autres, le contingent. » (1) En un mot, le singulier peut être considéré comme tel et comme échantillon d'un genre ou d'une espèce. C'est seule-

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, I., q. LXXXVI, a. 3.

ment sous ce dernier rapport qu'il est *objet* de science et susceptible d'attributions nécessaires. Cette distinction a son importance : en ne la perdant pas de vue on évitera de regrettables confusions. Elle revient à dire que tout objet même réel a des caractères communs à son genre et à son espèce et d'autres caractères particuliers qui distinguent un individu d'un autre du même ordre. C'est pourquoi le *singulier* peut être le sujet d'une proposition ou d'un raisonnement nécessaire.

Que le contingent à l'état individuel ne soit pas un objet de science, tout le monde le reconnaît au moins en principe. Il n'y a de science que du général, dit-on communément, et rien n'est plus vrai. L'individuel ne réunit aucune des conditions que la science exige. Tout d'abord, la science se rapporte à un objet permanent et identique, et non à tel ou tel objet particulier : ainsi, en géométrie, on raisonne sur le triangle et non sur tel triangle individuellement donné. Nous voyons également que la disparition des choses particulières n'entraîne pas la ruine de notre science ; au contraire, la notion que nous avons de ces choses subsiste sans aucun changement, preuve évidente que notre science porte, non sur la réalité sensible, mais sur la réalité intelligible qui ne change pas. Ensuite, l'objet d'une science est nécessairement circonscrit et déterminé : s'il embrasse tous les faits, tous les individus, il se détruit lui-même et la science devient impossible : elle se perd dans l'indéfini. Comment, en effet, pourrait-elle se constituer sans notions générales ? Le savant n'aurait plus devant lui que l'infinité des choses individuelles, sans coordination possible. Ce qu'on saurait pour une individualité ne vaudrait rien pour une autre. Bien rares sont

les savants qui n'admettent pas théoriquement cette doctrine; mais ils sont légion ceux qui la méconnaissent en pratique.

On le voit par ces nombreuses questions qu'ils se posent relativement à la réalité de l'objet de certaines sciences et par l'embarras où ils se trouvent pour y répondre. Ainsi, on fera de la géométrie une science hypothétique, Si on demande la raison d'une assertion si paradoxale, on répond que cette science suppose des figures qui ne se rencontrent pas et ne peuvent même se rencontrer dans la réalité; il n'y a pas de point sans étendue, ni de ligne sans largeur, ni de cercle aux rayons absolument égaux, etc. Avec un tel raisonnement, nombreuses sont les sciences auxquelles on devra attribuer un caractère hypothétique; bien plus, on finira par n'y plus voir qu'un jeu de l'esprit ou une affaire purement conventionnelle. Au fond, ce que beaucoup de philosophes et de savants modernes exigent de nos connaissances scientifiques pour être exactes, c'est qu'elles soient la copie des objets individuels, qu'elles soient adéquates aux faits particuliers. Une telle exigence a sa cause dans le besoin de réel, disons mieux, de sensible qui les tourmente. Dans bien des cas, elle se présente moins comme une doctrine que comme une mentalité. Elle est, consciente ou non, très commune et très féconde aussi en erreurs de toutes sortes. Il n'y a pas que les purs positivistes pour réduire toute proposition à l'énonciation d'un fait : c'est la tendance de tous ceux qui ne voient dans la métaphysique qu'entités verbales ou représentation subjective de la réalité. « Si on ne veut pas s'égarer dans un rêve dépourvu de sens, dit F. Enriques, on n'oubliera pas la suprême *condition de positivité* qui oblige notre

faculté critique à affirmer ou nier en dernière analyse des faits particuliers ou généraux. » (1) Il ne faut pas chercher l'origine de cette conception de la science ailleurs que dans la méconnaissance du fait, pourtant fondamental, de l'abstraction et de ses conséquences. C'est là, du reste, le péché capital de la pensée moderne. Elle n'a jamais su distinguer, avec saint Thomas, entre le contingent considéré dans sa nature universelle telle que la représente la définition et le contingent à l'état individuel, c'est-à-dire soumis à toutes les conditions de la matière sensible : *contingentia dupliciter cognosci possunt : uno modo secundum rationes universales : alio modo, secundum quod sunt in particulari* (2). Surtout elle n'a jamais su se faire une juste idée du rôle et de la valeur de l'universel. Elle n'a vu dans la nature abstraite qu'une forme vide de tout contenu. Une étude même superficielle de saint Thomas lui aurait appris le contraire. Sans doute, l'universel comme tel n'existe pas dans les choses, dans la réalité sensible. Mais cela ne l'empêche pas d'être cette même réalité dépouillée des éléments matériels qui l'individualisent. La nature abstraite se rapportant, quant à son contenu objectif, à tous les individus réels ou possibles dont elle est le type est par là même universelle ; mais on ne saurait trop le faire remarquer, cette universalité lui convient en tant qu'elle a rapport aux choses dont elle est la ressemblance, et non en tant qu'elle est une forme subjective et accidentelle de notre intelligence. Supposons une statue qui représente un grand nombre

(1) F. Enriques, *les Problèmes de la science et la logique*, p. 23, traduction J. Dubois.

(2) VI Ethic., I, 1.

d'hommes; elle a une manière d'être propre et individuelle en tant que taillée dans telle matière; mais elle est commune en tant que représentative.

Si nous rappelons ces données de la philosophie thomiste, c'est pour mieux établir la notion du contingent et des rapports qu'il soutient avec le nécessaire et l'universel. Nous n'y ajouterons qu'une remarque avant de passer à d'autres considérations. Elle a pour but de bien délimiter le sens que nous attachons à ces deux mots : *matière contingente*. Nous prenons ces mots en tant qu'ils désignent les faits particuliers, les réalités sensibles et individuelles, les choses contingentes, non pas *secundum rationes universales*, mais *secundum quod sunt in particulari*, selon la distinction que nous avons faite plus haut avec saint Thomas. C'est à ce dernier point de vue que le contingent présente des difficultés spéciales comme matière de raisonnement. Malheureusement, ceux qui se réclament le plus des méthodes expérimentale et historique ne soupçonnent guère ce côté de la question. C'est pourquoi il leur arrive si souvent de se livrer à des généralisations hâtives et risquées, au nom même de la science positive. Nous ne voyons qu'un moyen de garder, dans les questions de cette sorte, la mesure et la prudence nécessaires : il consiste à se bien pénétrer des lois et des imperfections du raisonnement, lorsqu'il porte sur des objets soumis à la perpétuelle mobilité du contingent libre ou sensible. Notre présente étude n'a pas d'autre but que de mettre en lumière ces lois, ces imperfections et difficultés. Mais avant d'aborder plus à fond notre sujet, il ne sera pas inutile de rappeler, après ce que nous venons de dire du contingent, quelques notions relatives à la démonstration logique. Nous disons : rappeler; car ce que

nous avons dit précédemment du raisonnement déductif et inductif nous dispense de plus longues explications.

Nous l'avons vu : l'induction ne sort pas de l'expérience, elle répond uniquement à la question *an sit* εἰ ἐστι. Cette réponse se fait sans l'intervention d'un moyen terme, c'est-à-dire d'une donnée *nouvelle* intermédiaire. En d'autres termes, l'induction ne prouve point par la cause, mais par l'équivalent; elle raisonne *ab æquivalenti ad æquivalens*. Toute sa force se trouve donc dans les faits bien constatés et suffisamment nombreux. C'est uniquement sur leur témoignage que nous adhérons à la conclusion inductive comme telle, adhésion toujours ferme et certaine lorsqu'elle s'appuie sur l'ensemble des faits. Quant au syllogisme démonstratif, le principe en est tout autre. Il prouve un fait ou une conclusion par leur cause. Si cette cause est immédiate et formelle, la démonstration atteint toute sa rigueur : elle fournit la raison adéquate pour laquelle le prédicat convient au sujet : raison tirée de la définition même du sujet. Dans ce cas, la conclusion est nécessaire, non seulement d'une nécessité de conséquence logique, mais encore de conséquent. Cependant, le moyen terme n'exprime pas toujours la cause propre et immédiate de la conclusion : il n'en fournit souvent que la cause éloignée. La démonstration perd alors quelque chose de sa force. Cependant, la conclusion demeure nécessaire. C'est ce qui arrive pour la démonstration *quia* τὸ ὅτι. Mais ce n'est pas là le dernier degré de l'effacement progressif de la cause. Il n'est pas rare que le moyen terme sur lequel on s'appuie n'ait la valeur d'une vraie cause, ni dans l'ordre de l'être ni dans celui de la connaissance.

Alors l'enchaînement nécessaire disparaît entre les prémisses et la conclusion : l'instrument dont on se sert pour unir le prédicat avec le sujet est débile : il n'a que des rapports lointains ou accidentels avec la chose à démontrer. Nous sommes loin de la cause formelle; nous tombons dans ce genre de causes que les logiciens de l'Ecole nomment : *causæ ut signum causæ per accidens*. C'est le cas du syllogisme dialectique dont le conséquent peut encore être par ailleurs nécessaire, mais dont la conséquence ne l'est jamais. Il est le seul possible dans les raisonnements qui se rapportent aux actes humains, aux faits historiques, aux contingences de toutes sortes. Aussi est-il devenu, en quelque sorte, le syllogisme de la science moderne.

On se fera une idée de son imperfection en ne perdant point de vue que la science proprement dite est une connaissance par les causes : *oportet scientem si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei seitæ* (1). Or, le syllogisme dont il s'agit ne met en avant qu'une cause amoindrie et inefficace. Il ne nous renseigne pas sur les éléments constitutifs de l'objet : il n'atteint ce dernier que dans les manifestations éloignées et incertaines. Dans ces conditions, il est impuissant à nous conduire à une connaissance absolue. C'est la conséquence de ce principe aussi vrai que profond de saint Thomas : *eadem sunt principia esse rei et veritatis ipsius* (2). Ce sont les mêmes éléments qui font l'être et la vérité des choses. Un objet dont on ignore la cause surtout formelle reste à peu près inconnu en lui-même. En tout cas, ce

(1) S. Thom., *Post. anal.*, l. I, lect. IV.
(2) *Ibid.*

qu'on en peut savoir n'a pas la portée nécessaire et absolue des conclusions des sciences mathématiques où les démonstrations se font par la cause formelle. Non, ce n'est pas pour s'être débarrassée de la recherche des causes que la science moderne a pris un vigoureux essor, comme on l'a dit. La science ne peut renoncer à cette recherche sans se détruire elle-même, sans se condamner à un rôle purement descriptif et dépourvu de tout pouvoir d'explication. Qu'on le veuille ou non, c'est à la recherche des causes que l'esprit humain doit son entrée dans la science et la philosophie, et c'est à la découverte des causes qu'il doit tous les progrès accomplis. Les savants qui le nient n'oublieraient-ils pas qu'il existe plusieurs sortes de causes?

De la connaissance du contingent par déduction.

Il est essentiel de remarquer que nous parlons exclusivement dans cette étude de la connaissance du contingent par voie de raisonnement. Dans les cas où il est l'objet d'une perception immédiate, il n'y a plus lieu à aucune difficulté ni même à aucune question ; *quando medium per sensum innotescit*, dit saint Thomas, *nullus relinquitur quæstioni locus* (1). Mais cette perception immédiate n'est pas toujours possible. C'est alors qu'on s'efforce d'y suppléer par un travail de déduction ou d'induction qui commande beaucoup de circonspection et une extrême réserve. Voyons d'abord ce qu'il peut être dans la déduction.

---

(1) *Poster. analyt.*, l. II, lect. I.

Sous ce rapport encore plus que sous tout autre, la positivité ne peut se suffire à elle-même. Une opération déductive doit reposer sur un point fixe. On ne saurait remonter à l'infini dans la démonstration logique. Mais, ce point fixe, où le trouver dans le va-et-vient des contingences? C'est précisément là qu'est la difficulté. En matière abstraite et nécessaire, on part d'un premier principe commun ou d'une proposition universelle fournie par l'induction. La conclusion obtenue de la sorte est aussi inébranlable que le principe d'où elle est tirée, et surtout elle est du même ordre que lui. Rien de semblable n'est possible dans le domaine du contingent. Là on ne peut mettre en avant des prémisses nécessaires. Ce ne serait pas le moyen d'aboutir à une conclusion contingente, la seule qui soit en question. Le contingent n'a pas sa cause propre dans un antécédent nécessaire : *necessaria non sunt propria principia contingentium neque ex necessariis potest concludi contingens* (1). C'est pourquoi il n'est pas permis de passer dans le raisonnement d'un genre à un autre : il y a dans cet écart une violation évidente du principe de causalité.

Mais, dira-t-on, vous supposez le cas de deux prémisses nécessaires. Il n'est pas douteux qu'un raisonnement de cette nature ne puisse nous donner une vérité contingente. Mais on peut faire une autre supposition. L'une des prémisses, par exemple, peut être particulière et contingente. C'est même ce qui se produit fréquemment. Nous l'admettons bien volontiers. Mais, quoi qu'il en soit pour le moment de la con-

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, q. xliv.

clusion dans ce cas, il n'en est pas moins vrai qu'on fait appel à une idée générale. Il ne saurait même en être autrement. On sait qu'il ne peut y avoir de déduction véritable sans que l'une des prémisses au moins soit plus universelle que la conclusion; ainsi il demeure constant que, par voie déductive, le contingent ne peut être logiquement mis en œuvre qu'en vertu d'une proposition générale. Maintenant, que cette proposition soit explicitement formulée ou non, cela importe peu présentement. Nous ajouterons seulement que, dans cette question, la nature des choses est plus forte que tous les systèmes. Aussi voyons-nous même les savants qui se réclament le plus de la méthode expérimentale ne pouvoir raisonner sur un fait sans faire intervenir une vérité de raison. Il n'est même pas rare de les voir aborder l'étude de la réalité avec des idées et quelquefois toute une philosophie préconçues. Ces idées jouent le rôle de prémisses dans leurs déductions; mais elles ne sont jamais l'objet d'un examen à part. On les traite comme si elles étaient évidentes par elles-mêmes ou communément reçues. En tout cas, on ne les discute guère. Mais si elles restent dans la pénombre, elles n'en font pas moins sentir leur influence; elles sont comme le nerf caché de tous les raisonnements et même de l'interprétation des faits. Ainsi nous voyons Renan, après avoir tant célébré la méthode historique, faire l'aveu suivant : « L'histoire seule (j'entends l'histoire éclairée par une bonne philosophie) a le droit d'aborder ces difficiles problèmes. » (1) Il s'agit de questions relatives au développement de l'huma-

(1) *Histoire générale des langues sémitiques*, p. 505.

nité. Tant il est vrai que le contingent ne peut se suffire à lui-même.

Ils sont nombreux, ceux qui, à l'exemple de Renan, ont fait de l'histoire et de la critique à l'aide d'une « bonne philosophie »; ce serait un travail fort suggestif que de rendre explicite dans la forme cette philosophie implicite dans leur pensée et dans leurs travaux. Mais sans doute qu'ils ne voudraient pas la reconnaître ainsi présentée. Elle s'est le plus souvent formée dans leur esprit sans culture spéciale. Il n'en est que plus malheureux d'étudier la nature et l'histoire à la lumière d'une telle philosophie. On part de principes que l'on croit nécessaires, de doctrines qu'on s'imagine prouvées et acquises, pour aboutir à des conclusions qu'on donne comme la plus pure expression de la science; mais qu'on est loin du compte! Un grand nombre de raisonnements dans des questions de sociologie, par exemple, ont pour point de départ plus ou moins avoué le sous-entendu suivant : la société française telle que nous la voyons représente le plus haut degré de perfection politique et sociale qu'on ait vu — ou cet autre : l'état des modernes sauvages tel qu'on le trouve en Afrique et ailleurs représente la condition primitive des hommes et des plus anciennes sociétés. Des assertions de ce genre constituent les fondements invisibles de nombreuses théories ou déductions. Rien de plus commun chez les modernes que le travers qui consiste à se servir plus ou moins consciemment d'une vérité abstraite pour juger et apprécier les choses contingentes, sans vouloir jamais reconnaître et encore moins considérer à part et en face cette même vérité. Quel plus sûr moyen de se condamner à l'erreur? Mais ce travers, si funeste qu'il soit, n'en témoigne

pas moins à sa manière de l'intervention nécessaire d'une idée générale dans la déduction en matière contingente. C'est ce que nous voulons établir tout d'abord.

Cependant, hâtons-nous de le dire, cette idée combinée avec une donnée vraiment contingente ne fait pas une conclusion nécessaire. Les extrêmes ne peuvent être plus étroitement associés dans la conclusion qu'ils ne le sont avec le moyen terme. Or, le contingent n'est pas susceptible de liaison nécessaire avec ce dernier. Le nécessaire, nous l'avons dit, ne peut être la cause propre du contingent. Cette dernière comporte toujours en elle-même un certain degré d'indétermination. C'est pourquoi on ne peut se servir d'elle comme d'un *moyen,* d'un instrument absolument efficace pour unir le prédicat et le sujet dans la conclusion. Le lien qui le rattache à l'effet ne possède aucune nécessité intrinsèque ni dans l'ordre de l'être ni dans celui de la connaissance. En nous basant sur elle, nous pouvons toujours craindre une erreur. Les anciens disaient du raisonnement déductif en matière contingente qu'il aboutissait, à vrai dire, à une double conclusion; qu'il allait de un à deux : *de uno ad duo.* Il nous met, en effet, en présence de deux résultats : l'un, affirmé, si l'on veut; l'autre, appréhendé. La question posée ne peut donc être tranchée définitivement; elle reste ouverte, dans une certaine mesure tout au moins. Le bienheureux Albert nous dit avec raison du pur contingent : *si quæritur de ipso quæstio non potest determinari et finiri nec ad esse, nec ad non esse* (1). De là vient que tant de questions relatives à des faits particuliers

(1) Alb. Magn., *Prior. analyt.*, l. I, tract. IV, c. I.

ou à des actes humains individuels sont matière à des raisonnements sans fin. On ne peut aboutir à une conclusion qui s'impose. Le sujet lui-même s'y refuse. Sans doute, on adopte souvent dans ces cas une opinion de préférence à une autre, mais on le fait pour des motifs qui ne sont pas tous d'ordre intellectuel.

Pour un grand nombre de savants de nos jours, ce n'est pas une imperfection pour une science que de ne pouvoir conclure d'une manière ferme et exclusive; au contraire, c'est en cela qu'ils font consister l'intérêt et la noblesse de la connaissance humaine. « Pour beaucoup de chercheurs, nous dit l'un d'eux, la valeur de la science est surtout, si j'ose le dire, dans son incertitude et son instabilité : ce qui les excite, c'est le désir de pousser plus loin l'approximation en mettant en évidence des complexités jusque-là ignorées. Artistes, ils admirent, certes, l'harmonie dont a parlé si éloquemment M. Poincaré, mais leur plus grand bonheur est de la troubler. Une science qui serait terminée ne serait d'aucun intérêt pour ces savants. Ils avancent, avancent toujours sans se faire d'illusion sur la relativité de nos connaissances, tout disposés à dire avec le mathématicien allemand Jacobi que le but unique de la science, c'est l'honneur de l'esprit humain. » (1) C'est vouloir mêler à la science bien des choses qui sont complètement étrangères à sa notion essentielle. Et quel étrange état d'esprit cela suppose! Il semble relever plutôt de la pathologie nerveuse que de la science. Comment ne pas voir une maladie dans cette frayeur de l'absolu et du

(1) Ernest Picard, *la Science moderne et son état actuel*, 4, 5.

définitif dans nos connaissances? Ensuite, les savants dont il s'agit sont victimes en cela, comme en beaucoup d'autres choses, de leur manie de tout ramener, de tout mesurer, dans les connaissances humaines, à leur spécialité. Il est certain que le contingent occupe une place considérable dans leurs recherches scientifiques. Le terrain sur lequel ils se trouvent n'est donc pas bien solide au point de vue du raisonnement. Ce dernier n'y conduit que rarement, à des conditions d'une absolue certitude. C'est pourquoi les savants dont nous parlons font de la science une chose essentiellement mobile et ne voient qu'approximations et probabilités partout. On aurait tort de croire que les sciences de la nature vivent uniquement de l'observation directe des faits. Elles sont, au contraire, remplies d'opérations logiques qui ont pour but d'achever l'œuvre commencée par les sens. Ainsi, notre globe ayant un rayon de plus de 1 500 lieues et les plus grandes profondeurs auxquelles on soit parvenu n'atteignant guère plus de 1 500 mètres, les géologues n'ont jamais pu étendre leurs observations au delà de cette limite très restreinte. On peut faire des remarques semblables pour un grand nombre d'autres sciences, surtout pour la préhistoire, l'anthropologie et l'ethnographie. Il est même vrai de dire, d'une manière générale, avec Cl. Bernard, que l'homme ne peut observer les phénomènes qui l'entourent que dans des limites très restreintes. Les savants ont naturellement recours au raisonnement pour suppléer à ces lacunes : ils sont du moins tentés d'y avoir recours. Ce qui leur manque, bien souvent, c'est le sentiment des difficultés que présente le raisonnement en pareille matière. Les considérations philosophiques que nous faisons valoir

dans cette étude sont bien de nature, nous semble-t-il, à rendre ce sentiment plus net et plus vif, mais nous n'avons rempli encore qu'une faible partie de notre tâche. Il nous resterait à parler spécialement de la connaissance du contingent par induction. Mais nous avons si longuement parlé de cette dernière que nous ne pourrions le faire sans nous répéter. Nous ferons un travail plus utile et plus décisif en examinant les causes d'incertitude qui opèrent dans tout raisonnement, quel qu'il soit, en matière contingente.

Causes générales de l'incertitude en matière contingente.

Quand on raisonne du contingent proprement dit, on se trouve aux prises avec deux causes principales d'incertitude : la *puissance de la matière* et la *liberté humaine*.

La matière sensible individuelle est vouée à une perpétuelle mobilité; même actualisée par une forme, elle reste *en puissance* : nous voulons dire qu'elle peut toujours passer d'une forme à l'autre. Sous ce rapport, elle est une grande cause d'instabilité et de contingence dans le monde et partant d'incertitude dans nos raisonnements : *incertudo causatur propter transmutabilitatem materiæ sensibilis* (1). Etant soumise par principe au changement, comment pourrait-elle offrir une base solide à nos jugements scientifiques qui, par définition, ont une portée universelle? Puisque la variabilité et l'indétermination la caractérisent, la permanence de l'objet requise pour la certitude lui fait nécessairement défaut. Par ailleurs, on

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XLI.

ne saurait déduire l'être du possible : c'est-à-dire on ne saurait aboutir à une conclusion ferme et déterminée avec l'indétermination en principe. La matière précisément, parce qu'elle n'est pas limitée à telle ou telle forme, possède une certaine infinité : *infinitam congruit materiæ quæ est individuationis principium* (1). De là vient que plus le raisonnement se rapproche des réalités particulières, plus il se perd dans l'indéfini : *quanto magis proceditur versus particularia, tanto magis itur versus infinitum* (2). En d'autres termes, raisonner sur une matière sensible individuelle, c'est entrer dans un domaine sans limites précises. Or, le raisonnement considéré soit dans son point de départ, soit dans son point d'arrivée, est quelque chose de nettement défini. Là où rien n'est bien délimité, le raisonnement ne peut être efficace. Ceci, encore une fois, nous fait comprendre pourquoi les discussions sur les cas particuliers se prêtent à tant d'opinions différentes. Si, d'après le texte que nous avons cité de saint Thomas, on tend, dans ces questions, vers l'*infini* de la matière, on peut dire également que l'on y tend vers l'infini des opinions. N'est-ce pas là, du reste, ce qu'une expérience quotidienne nous révèle? Et que voyons-nous bien souvent dans l'histoire et la critique modernes où l'on fait une si grande place au raisonnement en matière contingente, sinon une poussière d'opinions contradictoires?

On dira peut-être que l'indétermination de la matière peut disparaître sous l'action du milieu, des circonstances et, en général, des causes efficientes, et

---

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XIV.
(2) *Ibid.*

qu'on peut trouver de la sorte un terrain nettement défini pour opération logique décisive. Mais cette remarque n'a pas la valeur qu'on lui accorde. Sans doute, certains éléments peuvent réduire l'indétermination de la matière en l'appropriant à une forme. Cependant, ils ne peuvent changer la nature des choses. La contingence consistant avant tout dans un rapport de la cause avec l'effet, ce rapport demeure le même, que l'effet soit en puissance prochaine ou éloignée : bien plus, l'effet même réalisé ne détruit pas la contingence. Nous ne voulons pas nier pourtant que l'indétermination cessant en partie, la connaissance ne puisse acquérir par le fait même une plus grande probabilité, mais jamais une telle matière, absolument parlant, ne se prêtera à des raisonnements absolus. *Ratiocinari non possumus,* nous dit saint Thomas, *nisi de iis quæ sunt semper vel frequenter* (1) : Le raisonnement scientifique ne peut s'exercer d'une manière efficace que sur des données soutenant entre elles un rapport constant et général. Ce n'est pas le cas des réalités contingentes comme telles : les liaisons qui s'y rencontrent sont essentiellement variables et accidentelles. Elles peuvent être l'objet d'une perception immédiate. Mais elles ne présentent pas un fondement solide au raisonnement. Les considérations qu'on met en avant, dans ces conditions, pour faire la preuve, n'ont rien de démonstratif. Elles ne sont guère autre chose que des indices, des conjectures, des signes probables : rien qui force la conviction. Bien plus, il arrive parfois que les rapports entre les faits sur lesquels on se

(1) S. Thom., *Physic.*, l. II, c. vi, lect. X.

fonde sont subjectifs et artificiels, autrement dit, une création de l'esprit. Les exemples de ce travers abondent dans l'histoire contemporaine des sciences les plus positives en principe. En voici quelques-uns pour rendre notre pensée plus sensible.

Des savants, sur la foi de certains silex baptisés du nom d'éolithes, ont voulu ajouter à l'époque paléolithique une phase antérieure d'une très longue durée. La retouche sommaire d'accommodation, combinée ou non avec des retouches successives d'utilisation, caractérisait ces fameux silex et faisait d'eux des représentants d'une époque primitive dont on n'hésitait pas à nous faire une description détaillée. On voyait dans cette époque « un stade bien particulier et bien nouveau de l'histoire de l'humanité, stade comparable à l'état social très intéressant et même très perfectionné des fourmis et des abeilles, mais ne semblant pas devoir être soumis à modification ni progrès » (1). Or, voici qu'on a pu constater la fabrication naturelle et spontanée de ces prétendus éolithes. Des silex jetés dans une cuve avec de la craie et soumis à l'action d'un puissant malaxeur ont présenté à leur sortie tous les caractères des silex de la pseudo-période éolithique. Les savants qui les ont étudiés nous disent même que certains échantillons d'une perfection vraiment extraordinaire paraissaient avoir été l'objet d'un travail fini, de retouches méthodiques et plusieurs fois répétées. C'était l'écroulement d'une construction ne reposant pas sur des faits dûment constatés et suffisamment nombreux, c'est-à-dire ne tenant aucun compte des lois les plus élémentaires de l'induction.

---

(1) A. de Lapparent, *les Silex taillés et l'ancienneté de l'homme*, p. 25.

Il serait facile de multiplier les traits de ce genre. Ainsi, pour rester dans le même ordre d'idées, nous voyons des auteurs, avec un seul document humain, individuel, un crâne par exemple, écrire de longs chapitres de préhistoire. Sur des indices vagues, sans signification précise, dépourvus en tout cas de portée générale, ils affirment péremptoirement que l'homme primitif n'enterrait pas les morts, qu'il ne croyait pas à l'existence d'une âme, que le sentiment de la religiosité lui était totalement inconnu. Il nous souvient d'avoir lu, dans certains périodiques, des choses bien plus surprenantes encore, au sujet d'un crâne de femme, vieux, nous dit-on, de deux cent mille ans (1). Il n'indique qu'un commencement de faculté du langage. La femme en question n'était capable que de pousser quelques articulations semblables à des cris d'animaux. Sa nourriture consistait en racines qu'elle ne se donnait point la peine de laver! On pourrait croire ces fantaisies assez inoffensives; mais, en fait, elles ne le sont pas du tout. Les demi-savants et les primaires s'en emparent, les donnent comme les résultats les plus incontestés de la science, et s'en font une arme contre la foi. Quoi qu'il en soit, on reste confondu en présence d'un tel oubli de la complexité des choses et des procédés légitimes des règles du raisonnement. Nous en citerons encore un exemple plus célèbre. Il s'agit d'un soulèvement brusque des terres dans la baie de Callao et des conséquences qu'en a tirées Darwin. Voici comment le fait est raconté et apprécié par G. Bonnier.

« A une altitude d'un peu plus de vingt-cinq

(1) Il s'agissait d'un crâne découvert à Sussex.

mètres au-dessus du niveau de la mer, le voyageur découvre des coquilles identiques à celles qui se rencontrent actuellement au bord de la mer; Darwin remarque au milieu de ces coquilles quelques fils de coton, des morceaux de tissus, des fragments de roseau et un épi de maïs. Un autre observateur n'aurait pas donné une grande attention à cette remarque ou, s'il y avait trouvé de l'importance, se serait enquis des causes diverses qui ont pu amener ces coquilles et ces débris de l'industrie humaine en cet endroit. Cela aurait exigé de longues et patientes recherches, Darwin ne se perd pas dans les embarras d'une pareille enquête. Il passe, il voit, il conclut et sa conclusion appelle l'attention du monde savant tout entier. Remarquant que la face de l'île de Callao qui est tournée vers la baie présente trois terrasses de soulèvement, et comme c'est sur la première de ces terrasses qu'il a trouvé les objets qui viennent d'être cités, il en déduit, en supposant que ces coquilles et ces détritus aient été apportés par la mer, que depuis l'apparition de l'homme en Amérique il s'est produit un soulèvement de plus de quatre-vingt-cinq pieds. Or, une étude plus approfondie de la question par le capitaine P. Berthon a démontré qu'il n'y avait pas de « terrasses de soulèvement », et que les dépôts préhistoriques avaient été mis au jour par le recul de la falaise, ayant toujours été à cette hauteur, à l'époque où vivaient les hommes qui ont laissé ces débris. Quant à ces derniers, on constata qu'ils appartenaient exclusivement à des espèces comestibles telles que celles dont on mange encore le contenu au Pérou en les transportant à telle ou telle altitude. M. G. Bonnier ajoute avec infiniment de raison et de bon sens : « Si l'on tire une

pareille conséquence de la présence de ces coquilles de mollusques alimentaires, mêlés à des débris de l'industrie humaine, on pourrait aussi bien faire le raisonnement suivant : autour des hôtels de Saint-Martin-de-Vésubie, dans la vallée du Var, de nombreux touristes ont été déjeuner sur l'herbe, ils ont mangé des mollusques marins. Ils ont laissé sur place des coquilles mêlées à quelques fragments de serviettes oubliées, à quelques débris de claies en roseau ayant servi à transporter les victuailles, à des noyaux d'olives, etc. Que conclura-t-on en trouvant ces débris de repas? C'est qu'à une époque récente la Méditerranée baignait de ses eaux cette localité située actuellement à plus de mille mètres d'altitude! » (1)

Les savants de nos jours fournissent plus souvent qu'on ne le croit des preuves semblables de légèreté et de méconnaissance des règles de la logique. On ne saurait pourtant raisonnablement soutenir que cette dernière est faite pour la déduction et non pour l'expérience. Il n'est même pas d'observations bien faites sans qu'elle intervienne activement. Et lorsqu'il s'agit de coordonner les faits, de les présenter dans leurs rapports mutuels de dépendance, c'est bien autre chose. Alors il n'est pas moins nécessaire de soumettre les expériences à la raison et à la logique que de mettre d'accord la conclusion d'un syllogisme avec la majeure et la mineure qui la supportent. Malheureusement, bien peu de savants soupçonnent les illusions que fait naître le raisonnement en matière contingente et les difficultés qu'il rencontre. Darwin,

---

(1) *Revue hebdomadaire*, 1er juillet 1911, « Pour et contre le darwinisme », par G. Bonnier.

dont nous venons de parler, moins que tout autre, en a eu conscience. C'est pourquoi il lui est arrivé plus d'une fois de prendre ses déductions pour des faits, de regarder, a-t-on dit, la nature avec son cerveau et de fausser ainsi l'expérience. On trouve un grand nombre de faits inexacts dans son œuvre, et quand l'auteur cite des expériences faites par lui, avec son concours ou sur ses indications, on constate que l'illustre naturaliste n'a aucune idée de la méthode expérimentale (1).

Tout cela nous prouve, une fois de plus, combien le raisonnement est d'un maniement difficile dans l'étude des réalités concrètes individuelles. Ne dépendent-elles pas, dans les modifications qu'elles peuvent subir, de causes multiples et, qui plus est, de causes qui s'entre-croisent et s'influencent réciproquement? Il faut aussi compter avec le hasard, c'est-à-dire avec les événements qui échappent aux prévisions et à la volonté consciente des causes secondes : alors nous entrons vraiment dans le domaine de l'incoercible dont nous parle saint Thomas en ces termes : *Causæ tales, in pancioribus existentes, sunt per accidens et infinitæ et sine ratione* (2). Comment, dans ces conditions, arriver, par le moyen du raisonnement, à une conclusion scientifique? Les causes fortuites, purement accidentelles, sont, par définition même, hors du champ de la science. On peut voir en elles comme une aggravation du contingent : ce n'est plus le probable qu'elles nous donnent, mais le possible.

---

(1) *Revue hebdomadaire*, 1er juillet 1911 : « Pour et contre le darwinisme », par G. Bonnier.

(2) *Physic.*, l. II, c. VI, lect. IX.

Elles nous transportent ainsi à l'extrême opposé de la science. Elles échappent à toute espèce de coordination. En résumé, la puissance de la matière est le grand obstacle à la certitude de nos connaissances inférées : elle est la raison suprême pour laquelle les choses contingentes, accidentelles ou corruptibles ne peuvent être, comme telles, objet de sciences ; *scientia non est de contingentibus, de corruptibilibus, de fortuitis, neque de hisque sunt per accidens* (1). On trouve dans cette doctrine l'explication de l'incertitude et des variations des théories de la science, et même parfois de ses conclusions en apparence les plus fermes. On croit être sur le terrain de la science et l'on se trouve seulement sur celui de l'*opinion*. Les anciens se gardaient bien d'une confusion aussi regrettable. Ils distinguaient soigneusement l'objet de la science de celui de l'opinion, ce que les savants modernes ne font plus. Avec Aristote, ils regardaient le contingent comme la matière propre de l'opinion : *opinionem esse de contingentibus est quoddam confessum* (2). Qu'est-ce à dire, sinon que nos connaissances participent nécessairement de l'immutabilité ou de la contingence de leur objet? Le contingent, essentiellement mobile, ne peut être le fondement que d'une connaissance imparfaite : *opinio videtur sonare aliquid debile et incertum* (3).

Nombreux sont les sujets où il n'est guère possible de dépasser l'*opinion* dans le résultat de ses recherches. Il faudrait savoir le reconnaître, et on serait alors

---

(1) S. Thom., *Poster. analyt., passim.*
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

moins porté à faire un absolu d'un grand nombre de conclusions en matière contingente. C'est là un travers assez commun chez ceux qui s'occupent d'histoire et d'exégèse. Or, il n'est pas d'études ni de recherches où les raisonnements soient moins démonstratifs, comme nous le verrons plus loin. Leur objet comporte une part de contingence qui ne provient plus seulement de la puissance de la matière, mais encore de la liberté humaine, dont il nous resterait à parler comme d'une cause nouvelle d'incertitude dans nos inférences. Mais, à vrai dire, les raisons que nous avons fait valoir pour mettre en lumière l'incertitude qui résulte de la puissance de la matière ne sont pas sensiblement différentes de celles que nous pourrions apporter ici pour établir la même conclusion relativement à la liberté humaine. Au surplus, la question sera envisagée quand nous parlerons de la critique et de l'histoire. Pour le moment, nous nous bornerons aux remarques suivantes :

Rien de plus délicat que de raisonner sur les actes humains. C'est une matière qui se prête bien peu aux étreintes de la logique. L'absence de tout lien nécessaire entre la cause ou plutôt les causes et l'effet en est la raison principale. Mais cette liaison, qui n'existe point par la nature des choses, on est bien porté à la créer subjectivement, par des rapprochements artificiels entre les faits, rapprochements qui finissent par se transformer en identités. Ce qui frappe le plus dans les raisonnements sur ces sortes de choses, c'est la facilité avec laquelle ils peuvent se retourner en conservant une probabilité égale. Et rien ne prouve mieux leur défaut de rigueur scientifique. Il en existe de nombreux exemples. En voici un pris au hasard : Un historien, je le suppose, explique, par le milieu,

la personnalité d'un grand homme, car, pour lui, le génie est un effet. Aussi le voyons-nous multiplier les constatations positives qui établissent une relation étroite entre la vie et la doctrine de cet homme et la société où il a vécu. Mais il arrive qu'un autre historien soutient la thèse contraire, avec autant de raison et de succès. Pour lui, les circonstances extérieures ne sont pas les causes déterminantes du génie. A son tour, il nous montre, par des faits, qu'un grand homme est en lutte avec son temps; que, souvent, le milieu lui fait obstacle et que son rôle est de le briser pour en créer un nouveau. Et n'oublions pas que, d'un côté comme de l'autre, on se réclame de la méthode positive. On peut faire la même observation au sujet d'un grand nombre de jugements et de considérations qui encombrent certains livres d'histoire ou de haute critique littéraire. On peut en saisir, par là, le caractère subjectif ou conjectural.

Dans l'étude des faits humains, on raisonne souvent par analogie. C'est un procédé qui n'est pas dépourvu de toute valeur; mais combien il est facile d'en abuser! Du reste, même lorsqu'on y observe toutes les règles, il ne peut conduire qu'à des probabilités. Le rapprochement ne porte souvent que sur des points secondaires. C'est pourquoi deux situations ou deux événements peuvent avoir des points de ressemblance et ne dépendre pourtant ni de la même cause ni de la même loi. Les analogies laissent subsister, dans ce cas, des différences profondes qui s'opposent non seulement à toute affirmation d'identité, mais encore de vraie parenté. Les points de contact accidentels ne comptent pas lorsqu'il s'agit de nommer les choses et de les juger doctrinalement. Une confusion extrême dans le langage et dans la

pensée est toujours la conséquence inévitable de la transgression de cette règle. Bien plus, cette transgression conduit aux erreurs d'appréciation les plus graves. C'est pour l'avoir oublié que tant d'écrivains de nos jours se permettent les assertions les plus audacieuses et les plus fantaisistes. Ainsi, l'un nous présente comme ayant un lien d'étroite parenté avec l'Evangile la doctrine non seulement de Tolstoï, mais encore de Nietzsche lui-même; l'autre, parlant des pratiques d'origine fétichiste, met sur le même pied les amulettes, les talismans, les scapulaires et les reliques, ou bien encore place la première Communion au nombre des « initiations » des adolescents à la vie sociale en usage chez les divers peuples. Nous l'avons dit déjà : certains ouvrages de Darwin abondent en raisonnements de ce genre, c'est-à-dire en inférences inductives fondées sur la ressemblance de certaines particularités, sans tenir compte des caractères dissemblables autrement importants et souvent irréductibles. La conclusion qui semble résulter d'une similitude partielle peut être radicalement modifiée par l'état des différences. Au fond et à proprement parler, une ressemblance est toujours partielle ; les anciens en donnaient la définition suivante : *similitudo est rerum differentium eadem qualitas* (1). On peut dire, d'une manière générale, qu'un des paralogismes les plus fréquents dans la science et la critique moderne est celui qui consiste à transformer les rapprochements en identités.

Il n'est pas rare non plus de voir ceux qui raisonnent sur les actes humains ne tenir aucun compte

(1) Alb. Magn., *Topicor.*, l. I, tract. IV, c. viii.

de la liberté; on suppose que ces actes sont nécessairement déterminés par un ou plusieurs phénomènes antécédents. On transporte ainsi dans les sciences morales la méthode propre aux sciences naturelles. On cherche un point d'appui au raisonnement, et on croit le trouver dans le déterminisme, mais c'est au détriment de la liberté et du sens commun. Il faut se résigner à ne pouvoir procéder, en matière contingente et libre, avec une rigueur scientifique. Un acte libre ne trouve ni sa cause complète ni même sa raison adéquate dans un antécédent quelconque. C'est ce qui rend les raisonnements de la critique historique souvent si faibles, si incertains, si décevants. On peut chercher, il est vrai, les motifs qui expliquent dans une certaine mesure la production de tel acte ou l'omission de tel autre. C'est ainsi qu'on se demande pourquoi les synoptiques ne font pas la moindre allusion à la résurrection de Lazare, fait qui, d'après saint Jean, a joué un si grand rôle dans l'histoire de Jésus, mais on comprend que, dans la recherche de semblables motifs, on soit tout particulièrement exposé à l'arbitraire et à la fantaisie, étant donné que les témoignages directs et même indirects font complètement défaut. A vrai dire, de semblables questions ne sont nullement du ressort de la science positive ni même d'aucune science; on ne peut leur donner une apparence de solution qu'en ayant recours à des hypothèses, à des considérations générales ou en suivant un instinct de vraisemblance qui ne prouve rien. Bien plus, les princes d'une certaine critique, dans des cas pareils, se contentent d'affirmer : la question que nous venons de rappeler nous en fournit un exemple. « Le miracle le plus complet, la résurrec-

tion de Lazare *qui sentait déjà,* est lui-même allégorique : d'ailleurs, il se lit seulement dans saint Jean. S'il y avait eu là un fait réel, même embelli et transformé par la tradition, il serait inexplicable que les synoptiques n'en eussent rien dit. » (1) Tels sont les raisonnements de la critique supérieure. Elle n'aurait jamais pensé, croyons-nous, à définir la logique : la science de la preuve. En cherchant à résoudre une question de fait individuel par des généralités et des vraisemblances plus ou moins hypothétiques, on ne la résout pas, on la supprime plutôt. C'est ce que les anciens avaient parfaitement compris : *qui in terminatione problematis particularis hypothesi utitur, facit de particulari problema universale : quia confitetur sicut est in uno, ita esse in omnibus aliis* (2). C'est ce qui arrive souvent à la critique sans qu'elle s'en doute : car les questions de pure philosophie ne comptent guère pour elle.

Passons maintenant à des considérations plus constructives, si l'on peut ainsi dire, car jusqu'ici nous n'avons guère parlé que des dangers, des imperfections, des procédés illégitimes du raisonnement en matière contingente. Il nous reste à dire quelque chose du bon usage de ce raisonnement et des résultats positifs auxquels il peut nous conduire.

---

(1) Salomon Reinach, *Orpheus. Histoire générale des religions,* p. 331.

(2) Alb. Magn., *Topicor.* l. III, tract. III, c. 1.

Nécessité de conséquence dans le raisonnement en matière contingente.

D'après tout ce qui précède, plusieurs points demeurent acquis. Tout d'abord, le raisonnement en question ne peut pas exprimer dans sa conclusion une vérité nécessaire et universelle; en d'autres termes, la nécessité du conséquent lui fait toujours défaut. Ensuite, dans la plupart des cas, il ne possède même pas une nécessité de conséquence. Ses moyens de démonstration sont ordinairement trop faibles ou tirés de trop loin pour cela, comme nous l'avons expliqué à plusieurs reprises. Cependant, cette nécessité de conséquence se réalise dans certaines conditions. Sous ce rapport, le raisonnement en matière contingente peut être un instrument de certitude. S'il est d'un maniement difficile et délicat, il n'est cependant pas sans efficacité. En ne perdant pas de vue les principes qui le régissent, nous pouvons, par son moyen, aboutir à des conclusions certaines. Voici comment la chose se produit d'après saint Thomas. Dans tout raisonnement, il est nécessaire de partir d'un point fixe. Pour la démonstration proprement dite, nous trouvons ce point fixe dans les principes évidents par eux-mêmes ou dans une proposition générale fournie par l'induction. Mais où le prendre pour le raisonnement en matière purement contingente? Ce ne peut être une proposition nécessaire; car nous l'avons dit avec saint Thomas : *ex necessariis non potest concludi contingens* (1). Nous ne le trouverons pas non plus dans une proposition

(1) *Poster. analyt.*, l. I, lect. XLIV.

contingente médiate, c'est-à-dire qui a besoin elle-même d'être prouvée : à ce point de vue, elle ne nous donne pas l'appui solide que nous cherchons. Cet appui, nous ne le rencontrons que dans la *proposition contingente immédiate* qui se suffit à elle-même : nous voulons dire qu'il n'est pas nécessaire d'avoir recours à une autre proposition pour l'établir et la démontrer. Elle est dans son genre un premier principe. Elle exprime un fait qui tombe sous les sens ou qui est l'objet d'un témoignage direct et autorisé. Avec un tel point de départ, on peut aboutir à une conclusion certaine, inéluctable; *licet ex premissis contingentibus non sequatur conclusio necessaria necessitate absoluta sequitur tamen secundum quod est ibi necessitas consequentiæ, secundum quod conclusio sequitur ex premissis* (1). Dans ce cas, la proposition contingente immédiate joue un rôle analogue à celui des premiers principes dans la démonstration. Voici un exemple qui fera bien comprendre la portée concrète de cette doctrine.

Supposons qu'il s'agit de prouver que certains mollusques fossiles sont dans les mêmes lieux qu'ils habitaient à l'état vivant : question qui a son importance pour la caractéristique des terrains et question contingente s'il en fut jamais. Pour cela, nous partons de ce fait incontestable et directement observé, à savoir que les carapaces fragiles de ces mollusques sont restées intactes et que les délicats ornements en relief qui parent souvent leurs coquilles n'ont subi aucune altération, ne présentent aucune usure. Donc, ces fossiles n'ont pas été transportés, roulés

(1) *Poster. analyt.*, l. I, lect. XIV.

par les eaux, mais ils se trouvent bien réellement aux endroits qui étaient habités par les mêmes êtres à l'état vivant. La conclusion est logiquement nécessaire, car il est une loi générale à laquelle le raisonnement en matière contingente n'échappe pas plus que les autres : *necesse est dicenti premissa conclusionem dicere et dicere vera in conclusione, si vera sunt quæ præmissa sunt* (1). Malheureusement on ne procède pas toujours comme dans l'exemple que nous venons de donner. On part, le plus souvent, de données contingentes qui n'ont aucun des caractères de la proposition immédiate. Ou ces données sont insuffisamment établies, ou elles sont incomplètes, ou faussement interprétées ; que de fois elles ne sont pas autre chose que des probabilités, des vraisemblances, des conjectures personnelles. Avec des prémisses si sujettes elles-mêmes à discussion, on ne saurait aboutir à une conclusion nécessaire, même d'une nécessité purement logique. Dans le cas dont nous venons de parler, on voit une chose dans ce qui est son image ou ce qui porte son empreinte : *in quà quasi prædepictum resultat aliud.* Le raisonnement prend ici la forme d'un enthymème reposant sur un *signe,* qui nous fait passer directement à la connaissance de la chose signifiée : *ostensibiliter sive ostendendo ducit in rem significatam* (2).

En résumé, le raisonnement en matière contingente n'est pas sans analogie dans la forme avec le syllogisme démonstratif. C'est ce que saint Thomas nous enseigne dans le passage suivant : *sic se habet (opinio) circa*

---

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XLIV.
(2) Alb. Magn., II *Prior. analyt.*, tract. VII, a. 8.

contingentia sicut intellectus et scientia circa necessaria (1). En d'autres termes, la proposition contingente immédiate tient lieu, dans le raisonnement en matière contingente, des premiers principes qu'on trouve à la base de la démonstration : principes qui sont l'objet de l'intelligence, *intellectus*. Ensuite, nous avons la proposition contingente médiate, répondant à la proposition démontrable qui appartient à la science, *scientia*. Il y a donc analogie entre les deux procédés, mais analogie qui laisse subsister des différences essentielles. Nous pouvons voir maintenant dans quelle mesure les rapports contingents qui existent entre les réalités concrètes et individuelles sont matière à raisonnement scientifique. Cette mesure est fort restreinte, on devrait même la considérer comme nulle, s'il fallait s'en tenir rigoureusement à la définition de la science par les anciens. On sait qu'ils ne reconnaissent pas de caractère scientifique aux choses qui peuvent être autrement qu'elles sont. Pour eux, la science ne porte que sur le nécessaire, aussi donnent-ils comme chose communément reçue que la connaissance du contingent est celle de l'opinion et non celle de la science. Cependant ils admettent que le contingent peut être le fondement d'une nécessité de conséquence. Sous ce rapport, il se rattache jusqu'à un certain point à la science proprement dite. Sans doute, entre les êtres les plus contingents, nous trouvons des relations nécessaires, mais alors nous sortons du domaine du contingent comme tel, et nous entrons dans celui de l'abstraction. Seule, en effet, cette dernière nous éloigne de la matière dont

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XLIV.

l'essence est de pouvoir être et n'être pas, et nous introduit dans le monde de l'universel, vrai support des relations nécessaires. L'abstraction, on le voit, joue un rôle capital dans la genèse de la science : c'est elle qui nous permet de former des propositions dont la vérité ne dépend pas des choses particulières comme telles : *fundando veritatem non dependentem a connexione mutabili* (1). Qu'il n'y ait rien là qui s'oppose à l'objectivité de vos connaissances, ce n'est pas ici le lieu de le prouver.

Une très grande réserve s'impose donc dans le raisonnement en matière contingente. Pour les raisons que nous avons dites, on y est exposé à des erreurs de toutes sortes : erreurs auxquelles on se montre d'autant plus attaché qu'elles sont plus subjectives et plus personnelles. Il n'est pas exagéré de voir, dans l'étude exclusive et désordonnée des réalités particulières et contingentes, l'origine des aberrations les plus caractéristiques de la pensée moderne. C'est à cette cause que se rattachent directement les théories de la relativité de nos connaissances, de l'individualité du vrai, du primat de la volonté et de l'action, de l'impuissance de la raison spéculative, de l'utilitarisme et enfin de l'agnosticisme. C'est que le monde des contingences où l'on peut si facilement multiplier les points de vue, où tout peut paraître vrai, en quelque sorte, se prête à l'éclosion des systèmes les plus divers, des opinions les plus personnelles et les plus fantaisistes, et même à la négation de tout système, sous prétexte qu'on ne saurait enfermer dans une formule la puissante

(1) Joan. a S. Thom., *Logic.*, II p., q. xxv, a. 2.

variété des choses. C'est donc avec toutes les ressources d'une saine et forte logique, avec un sentiment vif de la complexité des choses, avec une extrême circonspection, qu'il convient d'aborder l'étude du *particulier,* surtout l'étude des faits humains. Les principes que nous avons rappelés dans ce chapitre auront au moins l'avantage d'attirer l'attention sur les lacunes, les imperfections et les difficultés du raisonnement en matière contingente. L'opportunité de ce rappel ne peut, en tout cas, faire de doute pour personne.

CHAPITRE VIII

Les conditions de la certitude et la critique

L'esprit critique n'a rien de condamnable en soi. Il est un facteur nécessaire de la science. C'est pourquoi il est moins nouveau dans le monde que plusieurs se l'imaginent. Ce qui est vrai, c'est qu'il n'a jamais été si commun que de nos jours. Il a régné et règne encore en souverain dans la littérature, l'histoire et les beaux-arts. Dans ces départements divers des connaissances humaines, « il a dépensé, nous dit-on, un talent prodigieux, il faudrait dire du génie si ce mot pouvait se séparer de l'opération qui crée de la vie » (1). Mais il ne s'est pas tenu enfermé dans le domaine des sciences profanes : il a pénétré la théologie dont les livres, les sources, l'enseignement, la méthode font chaque jour l'objet d'études critiques. C'est là un travail, on le comprend, particulièrement délicat. On sait quelle émotion et même quel scandale des écrivains religieux ont soulevé, à notre époque, par les excès de leur critique. On les a refutés

---

(1) M. de Vogüé.

en se plaçant sur leur propre terrain. Notre intention, à nous, est, en élevant la question, de les mettre en face des conditions de la certitude et des règles du raisonnement; un grand nombre d'entre eux, et non des moindres, paraissent les oublier totalement. Ainsi nous montrerons le côté faible de la critique moderne en l'examinant de plus haut et du dehors en quelque sorte. Nous pensons qu'elle pèche plus encore dans la forme que dans la matière de ses raisonnements. Elle perd trop de vue les procédés logiques auxquels notre esprit est soumis dans la recherche de la vérité. Aussi la voyons-nous souvent donner au résultat de ses investigations une portée que rien ne justifie. Faute de s'être bien pénétrée des règles de la pensée et du raisonnement, elle nous présente, comme étant la plus pure expression de la science, des conclusions incertaines et hasardeuses. Nos considérations n'auraient pour effet que de rappeler certains esprits à plus de modestie et de circonspection, qu'elles mériteraient d'être favorablement accueillies. En faisant les plus expresses réserves au sujet de la scolastique, le passage suivant de M. de Vogüé contient beaucoup de vrai : « On est tenté parfois, dit-il, de se demander si tout ce filigrane intellectuel de notre temps n'ira pas rejoindre le byzantinisme et la scolastique. Eux aussi, les esprits subtils de Byzance et de la vieille Sorbonne, ils se flattaient d'avoir trouvé la règle du raisonnement et du chemin de la vérité. Ils devaient considérer avec mépris leurs devanciers, les ignorants qui ne connaissaient pas les lois fondamentales du jeu de la pensée. Tout ce qui s'emprisonnait dans un syllogisme a paru prouvé, comme aujourd'hui tout ce qui s'appuie sur un « document » ou se plie à une interprétation scientifique. Nous disons : la cervelle

humaine a connu deux passe-temps amusants et puérils, le byzantinisme et la scolastique. Nos arrière-neveux diront peut-être trois en ajoutant aux deux premiers la manie critique. » (1)

Caractère subjectif de la critique.

Il est certain qu'il entre un élément subjectif considérable dans la critique. Son travail n'a bien souvent que les apparences de la positivité. Les combinaisons de fait ne sont pas des faits; ensuite les raisonnements dont ces derniers sont l'objet supposent des principes d'un ordre tout différent; enfin, les reconstitutions imaginatives du passé, si ingénieuses qu'elles soient, ne sont pas de l'histoire. Rien ne montre mieux la part de subjectivité contenue dans la critique que l'incroyable divergence de ses conclusions. Avec la même méthode, le même texte, on la voit formuler les opinions les plus opposées et les plus inconciliables. C'est le spectacle que nous donnent principalement les écrivains qui font de la critique interne ou qui s'occupent des monuments de l'histoire ancienne. Nous n'avons que l'embarras du choix pour les exemples à produire. Nous n'en rapporterons qu'un petit nombre, le fait que nous voulons mettre en lumière n'ayant pas besoin d'être longuement prouvé. Prenons tout d'abord une question d'érudition profane, à savoir l'authenticité des dialogues de Platon, et voyons à l'œuvre la critique raisonnante. Notre but n'est pas de prendre position dans les débats que nous évoquons : nous les rappelons seulement à titre

---

(1) M. de Vogüé, *Heures d'histoire*, p. 116.

d'exemple des procédés et des résultats contradictoires de la critique.

Jusqu'au XIXe siècle, le canon platonicien comprenait trente-cinq dialogues et un recueil de douze lettres. Tous les érudits l'acceptaient comme l'œuvre authentique du fondateur de l'Académie. Là-dessus aucune contestation sérieuse ne s'était produite dans toute l'antiquité. Si la question d'authenticité s'était posée parfois, elle avait toujours été résolue dans le sens que nous venons de dire. On se trouvait donc en présence d'une tradition plus de vingt fois séculaire. Or, un critique allemand n'hésita pas, au commencement du siècle dernier, à rompre avec cette tradition vénérable. Voici ce qu'il imagina : c'est la méthode interne dans toute sa splendeur. On sait qu'Aristote cite quelques dialogues de son maître Platon. On ne saurait raisonnablement élever le moindre doute sur leur authenticité. S'il existe un témoignage digne de foi dans cette affaire, c'est bien celui du Stagirite. Sur ce point tout le monde est d'accord et nous trouvons là un terrain solide. Ces dialogues peuvent donc nous servir de critérium pour juger de l'authenticité de tous les autres. Par eux, nous pouvons nous faire une idée exacte de la manière de Platon. Nous n'avons pour cela qu'à les étudier attentivement. Après nous être bien pénétrés de la manière du grand philosophe, notre travail sera très simple : nous n'aurons qu'à comparer avec ce prototype tous les autres écrits qu'on lui attribue. Partout où nous ne retrouverons pas son style, sa doctrine, son tour d'esprit particulier, nous serons, à n'en pas douter, en présence d'un ouvrage apocryphe. D'après cette méthode, notre critique ne reconnut comme étant de Platon que vingt dialogues. D'autres

critiques, ses continuateurs, admirèrent son principe et en firent le point de départ de nouvelles investigations, mais chacun d'eux aboutit à des conclusions différentes relativement au nombre des écrits authentiques. Il en est même qui finirent par réduire l'œuvre de Platon aux dialogues cités par Aristote. C'est ce qui ne pouvait manquer d'arriver. On pourrait multiplier les cas de ce genre (1). Or, il n'est pas nécessaire d'être grand clerc en science critique, pour voir combien de semblables procédés sont dépourvus de toute objectivité. L'idée qu'on peut se faire d'un auteur, mais il n'y a rien de plus personnel et de plus mobile. L'un voit dans le Parménide une merveille d'art, un autre un jeu d'esprit indigne d'un philosophe; celui-ci l'appelle un ouvrage céleste, celui-là nous en recommande la lecture si nous voulons savoir jusqu'où peuvent aller les puérilités platoniciennes. On suppose, du reste, avec le critérium dont nous parlons, qu'un auteur est toujours resté semblable à lui-même, qu'il n'a connu ni tâtonnements ni déclin; on suppose, en un mot, qu'il n'a pas été soumis aux conditions de la vie humaine où l'activité est si souvent capricieuse et incohérente, où des circonstances sans nombre peuvent diversement modifier une nature individuelle. On l'a dit avec raison : jamais, par le moyen de la critique interne, on n'aurait attribué *Attila* à l'auteur du *Cid* et de *Polyeucte*.

La diversité des résultats n'est pas moins frappante ni moins suggestive dans les travaux de la critique biblique. Voyez la question du *Pentateuque*. Elle a

---

(1) Voir sur cette question Ch. Wadington que nous résumons ici. *La philosophie ancienne et la critique historique.*

donné lieu à un nombre stupéfiant d'opinions contradictoires et inattendues : c'est une confusion babélique, une forêt inextricable, un monde d'hypothèses contradictoires. C'est un sujet où la critique a épuisé toutes les combinaisons possibles. Renan recommande, quelque part, de s'abandonner, suivant les heures, à la confiance, au scepticisme, à l'ironie, comme un moyen sûr d'atteindre le vrai, au moins par moment. On est parfois tenté de se demander si la critique, en multipliant à l'infini les opinions sur un point donné, n'est pas mue, elle aussi, par la triste espérance de saisir la vérité en passant et comme par hasard. Il est possible qu'un auteur absorbé par son point de vue particulier n'ait ni le goût ni la pensée de s'élever à une considération d'ensemble des conclusions de la critique, mais le profane, lui, est porté à cet examen général. Inutile de dire qu'il en ressent toujours un désenchantement profond. Il ne peut se défendre des malignes vapeurs du doute relativement à la solidité des constructions de cette critique, ni s'empêcher de voir et de déplorer, dans une telle poussière d'opinions, une invasion de l'impressionnisme dans le domaine de la science. Nous admettons très bien qu'il n'est pas plus facile à un homme qui n'a pas fait d'études spéciales de trancher une question de critique biblique qu'un problème de chimie, d'anatomie, d'histoire, s'il n'est ni chimiste, ni chirurgien, ni historien. Cependant, la critique ne saurait émettre la prétention d'échapper au contrôle de la dialectique : dans toutes ses opérations elle reste soumise aux lois de la pensée et du raisonnement. Ainsi tout rapprochement plus ou moins ingénieux ne constitue pas une preuve. Les critiques qui l'oublient ne font que jeter eux-mêmes le discrédit sur leurs travaux

et sur la science qu'ils cultivent. Mais revenons à notre sujet.

Voici ce qu'on lit à propos du Pentateuque dans un ouvrage classique : *tanta est hodie hypothseon varietas ut semper patronum aliquem invenias, quidquid de numero vel ætate scriptorum statueris* (1). Un jugement si autorisé nous dispense de longs développements. S'agit-il, par exemple, de déterminer le nombre des documents primitifs qui ont servi de base à la rédaction actuelle? Presque tous les nombres ont leur partisan jusqu'à dix-sept! Et voici qu'on commence à se livrer au même jeu pour l'Evangile de saint Jean. C'était facile à prévoir. Une fois entré dans la voie d'un subjectivisme arbitraire, on ne s'arrête plus tant qu'il reste une position à prendre ou une combinaison à faire. On se met donc à distinguer divers documents dans le quatrième Evangile : on assigne tout d'abord un rang à part aux paroles de Jésus que l'apôtre aurait mises par écrit : elles constituent la source primitive. Ensuite nous avons les faits historiques qui appartiennent à un écrivain postérieur. Celui-ci aurait combiné les enseignements écrits de l'apôtre avec les principaux événements de la vie de Jésus. Après cela, il n'y a qu'à dresser la liste des passages qui appartiennent à l'une ou à l'autre de ces deux catégories. La critique n'y voit aucune difficulté : elle nous donne ce tableau synoptique; maintenant si cette version n'est pas de votre goût, ne vous désolez pas trop, il y en a pour tous les goûts : on n'a même que l'embarras du choix avec la critique. On vous dira donc que les faits his-

(1) Cornely, *Hist. et crit. Introd. in lib. sacr. Compend.*

toriques ont beaucoup plus de chance que tout le reste de représenter l'élément primitif de l'Evangile en question et que l'apôtre n'a rien écrit du tout. Ses enseignements ont subsisté dans la tradition orale, et il est maintenant impossible de les distinguer de la contribution personnelle du rédacteur.

Qu'on nous permette d'emprunter encore un exemple à la critique biblique. Prenons un psaume dont l'individualité est très nettement accusée : le psaume CIX, *Dixit Dominus Domino meo.* Il semble que si la critique devait et pouvait tomber d'accord sur les principales questions qu'on se pose généralement au sujet d'un psaume, c'était bien dans notre cas. Or, il n'en est rien : les divergences et les contradictions sont aussi nombreuses et aussi fatigantes ici que dans les matières les plus obscures. On ne convient ni du nom de l'auteur, ni de la date de la composition, ni de l'objet du cantique. Les uns nous disent qu'il a David pour auteur, les autres qu'il a été composé seulement en l'honneur de David. Les critiques les plus récents en placent la composition au temps des Macchabées, mais chacun d'eux le rattache à des circonstances historiques différentes. Et pour qu'il ne manque rien à ce désaccord parfait, il en est qui ont divisé le psaume en deux parties, dont la seconde n'est qu'un fragment de psaume qui n'a aucun rapport avec la première.

Nous pourrions continuer cette histoire des variations, pour ne pas dire des fantaisies de la critique, mais tous ceux qui se tiennent au courant de ses plus récents travaux savent à quoi s'en tenir sur ce point. Il nous sera plus utile de philosopher quelque peu sur la prodigieuse diversité d'opinions que nous venons de signaler et d'en rechercher les causes les

plus générales. Sans doute, le simple fait de cette diversité accuse la part énorme de subjectivité qui se glisse dans les travaux de la critique, mais nous ne pouvons nous contenter de cette explication. Il est nécessaire de rappeler ici des principes de philosophie qui nous donneront une compréhension plus juste et plus profonde des incertitudes inhérentes au jeu de la critique. Auparavant, nous répondrons à une objection qui se présente. On ne manquera pas de nous dire, en effet, que la multiplicité et la divergence des opinions n'appartiennent pas en propre à la critique; qu'il n'est pas besoin d'une érudition extraordinaire pour constater le même phénomène dans d'autres sciences, et tout particulièrement en théologie. C'est vrai dans une certaine mesure. Nous n'avons, du reste, jamais prétendu que la critique eût le monopole du nombre et de la diversité des opinions. On voit ce phénomène se reproduire ailleurs. Cependant il ne s'y manifeste *ni avec la même intensité ni dans les mêmes conditions*. Dans la critique interne et historique, il prend des proportions gigantesques et singulièrement déconcertantes. Ensuite, à bien examiner les choses, la critique devrait être plus indemne que toute autre science de l'inconvénient dont nous parlons. N'a-t-elle pas pour but d'élucider des questions de fait? « La critique textuelle s'efforce de reproduire le texte primitif tel qu'il est sorti de la plume de l'auteur. La critique littéraire demande à l'auteur quel genre il a entendu choisir : s'il est poète, moraliste ou historien; s'il a été témoin oculaire ou s'il a suivi des sources; si ces sources étaient écrites ou un simple témoignage oral; s'il a refondu sa matière ou s'il s'est contenté d'abréger ou de compléter. La critique réelle s'at-

taque à l'objet même du livre, discute sa véracité s'il s'agit d'histoire, non pas seulement d'après les garanties qu'il paraît offrir de sincérité et de bonne information, mais d'après ce que nous savons de certain en histoire; s'il s'agit de doctrines, elle en pèse le sens et la portée. C'est ce que nos voisins d'outre-Rhin et d'outre-Manche nomment *critique supérieure.* » (1) On le voit, c'est bien de questions de fait qu'il s'agit. Sous ce rapport, disons-nous, la critique devrait aboutir à des conclusions moins discordantes. Rien n'est brutal comme un fait, dit-on communément. On ne s'en douterait guère en voyant la critique à l'œuvre : pour elle, au contraire, rien n'est fuyant comme un fait, et rien ne donne lieu à tant d'opinions contraires. Il y a là, qu'on le veuille ou non, l'indice d'un grave défaut dans la méthode ou tout au moins dans la manière dont elle est appliquée.

Causes générales des incertitudes de la critique.

On ne saurait s'exagérer les difficultés que présente le raisonnement sur les faits humains, surtout quand il se propose de suppléer au silence des sources, à l'absence de témoignages directs et positifs. Il nous apparaît alors dépouillé de tout caractère scientifique. En tout cas, en semblable matière, il est plus souvent illusoire que démonstratif. Nous ne pouvons que rappeler ici, en quelques mots, les principes que nous avons exposés ailleurs. Le contingent comme tel n'est pas objet de science : étant variable, accidentel, il n'offre pas un fondement

(1) Lagrange, *Méthode historique.*

suffisamment solide pour un jugement ferme et définitif de l'esprit. Il appartient beaucoup plus au domaine de la probabilité et de l'opinion qu'à celui de la science proprement dite. Il se présente toujours avec la possibilité d'être autrement. Il n'est donc pas possible de trouver dans son domaine propre une liaison permanente entre le sujet et l'attribut, toute liaison, dans ce cas, dépendant plutôt des circonstances que de la nature intrinsèque des choses. Ce n'est qu'en s'élevant à un certain degré de généralité par l'abstraction que l'esprit trouve un terrain solide. L'incertitude dans les choses, dit saint Thomas, vient de la puissance de la matière, puissance qui les rend susceptibles de passer par divers états et de revêtir diverses formes, et les condamne, par conséquent, à la perpétuelle mobilité. Plus on se rapproche de la matière sensible, plus le terrain se fait donc mouvant et peu sûr, et plus nos raisonnements deviennent incertains : *incertitudo causatur propter transmutabilitatem materiæ sensibilis: unde quanto magis acceditur ad eam, tanto scientiaminus est certa* (1). C'est le contraire qui se produit pour la forme. Etant l'élément déterminatif des choses, elle est, par là même, une cause de certitude. L'abstraction, en nous éloignant de la matière individuelle et nous rapprochant de la forme, nous fournit le véritable objet de la science, à savoir l'*universel*. C'est ce que des savants modernes reconnaissent eux-mêmes, au moins en paroles. « Il n'y a de science que du général » (2), écrit l'un d'eux. Taine lui-même, bien

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XLV.
(2) H. Poincaré, *la Science et l'hypothèse*, p. 13.

qu'il ne voie dans le monde que des fusées de phénomènes qui montent quelques minutes ou quelques heures, puis s'abîment irréparablement, admet pourtant que l'œuvre de la science est de ramener à quelques lois très simples toute la série de ses expériences: « Toute science, dit-il, aboutit à des vues d'ensemble, hasardeuses, si l'on veut, mais que pourtant on aurait tort de se refuser, car elles sont le couronnement du reste, et c'est pour monter à ce haut belvédère que de génération en génération on a bâti. » (1) C'est sans doute la même vérité que Cl. Bernard a voulu proclamer en disant: « Si l'expérience se passe du raisonnement, nous ne pouvons sortir des faits et nous croupissons dans l'empirisme. » (2)

Tout ceci revient à dire que le contingent étant le domaine du changement et de la variabilité ne peut être celui de la science dans la plus haute acception du mot. Et cela est bien plus vrai encore du contingent libre que de tout autre. Là, en effet, tout travail de coordination scientifique se heurte à des difficultés insurmontables. Il ne saurait en être autrement, à moins de soumettre tous les actes humains aux lois d'un déterminisme rigoureux. Par ailleurs, si coordonner est impossible, raisonner ne l'est pas moins: nous voulons parler, on le comprend, d'un raisonnement efficace, car le raisonnement oratoire et dialectique est toujours possible. C'est même le seul qui convienne en matière d'actes humains: « Il y a peu de propositions nécessaires,

---

(1) Taine, *De l'intelligence*, t. Ier, p. 6.
(2) C. Bernard, *la Science expérimentale*, c. ii.

nous dit Aristote, parmi celles qui servent à former des syllogismes oratoires, un grand nombre des faits sur lesquels portent les jugements et les observations pouvant avoir leurs contraires. C'est sur des faits qu'on délibère et qu'on discute; or, les faits ont tous ce caractère, et aucun acte, pour ainsi dire, n'a lieu nécessairement. Le plus souvent il y a lieu et il est possible de raisonner d'après les faits opposés, tandis que les conséquences nécessaires ne procèdent que d'antécédents nécessaires, comme nous l'avons montré dans les *Analytiques*. » (1) A vrai dire, nous ne trouvons le plus souvent dans la critique que matière à raisonnement *dialectique* et oratoire. Dans ces conditions, on peut toujours y plaider une cause, une opinion avec une certaine vraisemblance. On avouera que nous sommes alors bien loin de la vraie science.

L'erreur la plus commune, dans ces questions, consiste précisément à parler sans cesse de science à propos d'études et de travaux qui n'en réalisent nullement les conditions essentielles, comme la permanence et la certitude. On peut vraiment faire de la science à peu de frais à notre époque. Les considérations les plus subjectives, les plus dénuées de preuve saisissable prétendent, chaque jour, parmi nous aux honneurs de la science, lorsqu'elles mériteraient tout au plus d'être regardées comme des récréations intellectuelles. Les critiques se distinguent entre tous par les illusions qu'ils entretiennent sur la solidité et l'importance de leurs légères et fragiles constructions. Il y a vraiment lieu de s'étonner de

---

(1) Arist., *Rhétor.*, c. II. (Traduction de Ch. E. Ruelle.)

leur admiration, de leur ferveur naïve, de leur emballement même pour ce merveilleux instrument de connaissance qu'est la critique. Comment n'en font-ils pas la remarque? Cette critique porte bien souvent en elle-même sa propre réfutation. Elle pratique ce genre de réfutation dont il est parlé dans les *Topiques*, et qui consiste à procéder *per probabilia opposita*. La facilité avec laquelle se produisent les opinions les plus contraires chez ceux qui se livrent aux mêmes études, pratiquent la même méthode, scrutent le même fait ou le même texte, est une preuve, nous l'avons dit, de l'incertitude des principes et des critères auxquels on a recours, et surtout de l'inconsistance du terrain sur lequel on opère. Un *raisonnement* en matière purement contingente ne peut *conclure* dans le vrai sens du mot : *quod potest esse potest etiam non esse*, nous dirait un scolastique, et il nous montrerait, dans ce simple principe, la raison de l'inefficacité de la plupart des raisonnements de la critique, ainsi que des divergences de vues qui se produisent dans les questions concernant les choses contingentes et individuelles. C'est en vain qu'on objecterait qu'il n'y a aucune indétermination dans l'objet même des recherches de la critique, puisqu'elle part toujours de choses existantes. Nous avons eu déjà occasion de le faire remarquer : l'existence réelle d'un être ne détruit pas sa contingence, celle-ci réside essentiellement dans le rapport de la cause à l'effet, rapport qui demeure le même dans tous les cas. Ensuite, ce qui importe le plus à la valeur du raisonnement en matière contingente, c'est de partir d'une donnée particulière immédiatement perçue, comme nous l'avons vu plus haut.

Il est faux enfin que la critique ne sorte jamais des documents et des faits positifs. Elle se propose souvent, au contraire, d'établir des faits humains par toutes sortes de petits raisonnements, et même de suppléer par le même moyen au silence de l'histoire ; c'est ce qui fait et fera toujours sa grande faiblesse sous le rapport scientifique. Du reste, personne ne peut l'ignorer : chez elle, les documents vraiment nouveaux sont plutôt rares. Prenons l'Evangile de saint Jean, par exemple, nous sommes tout d'abord portés à croire que les conclusions si nouvelles de la critique à son sujet ont leur origine dans quelque découverte historique le concernant. Or, il n'en est rien : on opère sur des données et des témoignages connus depuis longtemps. Tout ce qu'il y a de nouveau, c'est le langage qu'on leur fait tenir. Il en est de même pour un grand nombre d'autres questions. Elles ne sont guère mieux connues qu'autrefois. Seulement on les aborde avec une mentalité et des idées tout autres. C'est pourquoi la critique donne assez souvent l'impression d'être une affaire d'appréciation personnelle et même d'être un art de conclure au delà de ses justifications positives. Nous voyons qu'elle se livre surtout à une interprétation extensive des faits : interprétation si facilement subjective et conjecturale.

Aussi peut-on affirmer, sans crainte d'erreur, qu'un très grand nombre des conclusions de la critique actuelle ne résisteront pas à l'épreuve du temps. Lorsque l'état d'esprit auquel elles se rattachent aura disparu, elles apparaîtront, encore plus que maintenant, dépourvues de réalité objective. Seul ce qui est objectif est durable. Que reste-t-il des élucubrations de Baur et de Renan ? Rien, au dire de Harnack lui-

même. Le critique est exposé plus que tout autre à faire de son degré de culture, de son moi intellectuel, la mesure de la vérité : le groupement et l'interprétation des faits deviennent si facilement quelque chose de personnel. Ainsi la vérité critique fait mentir la vieille définition de la vérité : elle consiste beaucoup plus dans un rapport de conformité avec le tempérament d'esprit du critique qu'avec la chose elle-même. Le caractère subjectif et arbitraire de certaines opinions est parfois si évident qu'on ne devrait même pas leur faire l'honneur d'une discussion. Tout au plus pourrait-on se contenter de répondre comme l'a fait saint Thomas dans une circonstance : *cadem facilitate contemnitur qua dicitur.*

On a demandé parfois des manuels de théologie composés d'après toutes les exigences de la critique et de la pensée modernes. Nous les attendons avec une certaine curiosité. Lorsqu'on entreprendra un semblable travail, on se heurtera à de graves difficultés : on ne tardera pas à voir qu'il ne se cache à peu près rien d'acquis et de catégorique dans les travaux dont nous parlons. Certains aperçus plus ou moins scientifiques peuvent bien figurer dans un article de revue ou dans un ouvrage de libre recherche ; mais on ne les voit guère dans un manuel où seul ce qui est définitif ou communément reçu doit trouver place. Du reste, en cherchant à réduire en formules concises et sévères les raisonnements et les conclusions de la critique, on s'apercevrait bien vite de leur inconsistance et de leur peu d'objectivité.

En résumé, la cause la plus générale des incertitudes et des variations de la critique réside dans la contingence de son objet et l'indétermination qui en résulte. On objectera peut-être ici ce que nous avons

dit ailleurs, à savoir qu'il existe, même entre les choses les plus contingentes, des rapports nécessaires. C'est très vrai, et c'est même la raison pour laquelle la science peut s'étendre jusqu'aux choses corruptibles. Mais, dans ce cas, ce ne sont pas les individus et les faits particuliers soumis au changement qui constituent l'objet de la science. Ce qui en fait l'objet véritable, c'est ce qu'elle cherche dans les réalités individuelles et ce qu'elle en dégage, à savoir *l'universel,* la nature élevée à un certain degré d'abstraction avec les principes, les lois, les relations permanentes dont elle est le sujet. Rien de tout cela ne trouve son application rigoureuse à la critique dont les études et les travaux se rapportent surtout à des faits particuliers dont la pure contingence ne fait aucun doute.

Cependant, les généralités que nous venons d'exposer, si justes et si pertinentes qu'elles soient, ne répondent pas suffisamment à l'importance et à l'actualité de la question que nous traitons ici. Elles demandent à être complétées et précisées par de nouvelles considérations : C'est ce qu'il nous reste à faire en examinant le rôle des raisonnements déductif et inductif dans la critique. Nous aurons de la sorte plus d'une occasion d'énoncer des principes et d'apporter des exemples qui achèveront d'illustrer notre thèse.

La déduction dans la critique.

Il est souvent abusif et toujours dangereux de procéder par déduction dans la critique. Pour suivre cette voie, il est nécessaire de s'appuyer sur des principes généraux : autrement, le raisonnement

manque de base et ne peut conduire à des conclusions légitimes. C'est une vérité trop connue et trop bien établie en logique, pour qu'il soit besoin de nous y arrêter. Or, lorsque nous raisonnons sur des faits humains, sur des actes individuels, les principes ne peuvent revêtir ce caractère de généralité. Qu'on veuille bien méditer ces paroles de saint Thomas : *cira actus singulares hominum, universales propositiones non possunt assumi vere* (1). Les faits et les actes dont il s'agit n'ont pas avec leur cause de rapport nécessaire : leur contingence et leur liberté s'y opposent. Nous ne pouvons donc les connaître avec certitude par leur milieu historique, doctrinal ou littéraire. Il est aussi difficile de les reconstituer après coup que de les prévoir. La difficulté est à peu près la même dans les deux cas. Sans doute, les faits qui appartiennent à l'histoire sont sortis de leurs causes et sont complètement déterminés en eux-mêmes : leur état de prétérition leur donne même un caractère d'immutabilité. Considérés à ce point de vue, ils peuvent être connus avec certitude, mais seulement par un témoignage direct revêtu de toutes les conditions nécessaires en pareil cas. Avec un témoignage de cette nature, nous avons un fondement solide; nous faisons de la *science*, tout au moins dans ce sens que nous acquérons une connaissance certaine, parfaite dans son genre ; nous faisons voir une conclusion ou une donnée dans sa cause nécessaire et non dans un signe vague, indéterminé ou équivoque, auquel cas nous n'établissons tout au plus que le vraisemblable. Inutile de faire remarquer qu'il s'agit

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. I.

ici de cause dans l'ordre de la connaissance. Par ailleurs, qu'on ne nous accuse point de faire de la métaphysique dans une question qui se rapporte à l'histoire. La cause nécessaire dont nous parlons n'est rien autre que le témoignage autorisé : c'est lui qui fait la connaissance certaine, tandis que les indices plus ou moins accentués ne peuvent engendrer qu'une connaissance conjecturale.

Supposons maintenant que tout document authentique et décisif fasse défaut. C'est une supposition qui est loin d'être chimérique, car elle se réalise malheureusement dans un grand nombre de cas. On désire savoir tout de même. Alors que fait-on? On étudie le milieu, on scrute et on compare les documents qui ont quelque rapport avec le point en question, on procède par comparaison, on raisonne par analogie. Tous ces efforts, à vrai dire, tendent à suppléer au défaut de témoignage direct, en recueillant d'ici, de-là, quelques indications. Mais, dans cette voie, il n'est guère possible de sortir du domaine de la probabilité. Il faudrait connaître bien à fond les habitudes sociales et littéraires d'une époque pour en inférer des faits positifs et pouvoir, par ce moyen, suppléer à ce qu'il y a d'insuffisant dans les sources. Nous avons déjà tant de peine à connaître exactement nombre de faits contemporains, malgré les moyens particuliers d'information dont nous pouvons disposer : comment pourrions-nous facilement reconstituer un passé lointain? Les anciens nous ont peu initiés aux détails de leur vie. Nous n'en connaissons que les grandes lignes à peine. Ce qu'il nous serait le plus intéressant et le plus nécessaire de savoir des usages et des mœurs de leur temps ou des circonstances qui ont amené ou accompagné tel ou tel évé-

nement, c'est bien souvent ce qu'ils ont négligé de relater comme étant trop vulgaire et trop connu pour eux. Ce qu'il faudrait dans bien des cas, c'est avouer purement et simplement son ignorance. Mais c'est un aveu que les critiques et même les historiens font difficilement. Ils aiment mieux combler les lacunes par d'imaginatives déductions ou invoquer des causes qui n'ont aucun rapport nécessaire avec les faits qu'il s'agit de coordonner et d'expliquer.

On ne peut, lorsqu'il s'agit d'actes humains, disions-nous avec saint Thomas, s'appuyer sur des principes vraiment universels. Cependant la critique ne s'en prive guère, bien qu'elle déclare toujours très haut vouloir s'en tenir aux faits positifs. La raison en est que l'universel se trouve impliqué dans toutes les opérations logiques, dans toutes les démarches de notre esprit. Il nous domine et nous inspire au moment même où nous croyons nous insurger contre lui et nous enfermer strictement dans le domaine du particulier et de l'individuel. On l'a dit avec infiniment de raison : le positivisme a beau mettre la métaphysique à la porte, elle rentre par la fenêtre. Les critiques moins que les autres échappent à la loi de l'universel. Sans cesse, nous les voyons toucher au particulier, qui est leur élément, au nom d'une idée générale. Cette idée n'est pas toujours formellement exprimée ni même nettement perçue par eux; mais elle n'en existe pas moins et n'en fait pas moins sentir son influence sur les conclusions et les résultats des recherches.

Souvent cette idée, qui sert de point de départ et de principe directeur à la critique, est tout un système de philosophie. Ainsi les rationalistes partent de ce principe que l'univers obéit à des lois inva-

riables auxquelles nulle dérogation n'a jamais été constatée. Tel est le critérium suprême, l'astre illuminateur de leur critique. Tout ce qui ne cadre pas avec cette idée préconçue et regardée comme surabondamment prouvée est vite rejeté; les textes, les faits eux-mêmes sont pliés au gré de cette doctrine.

D'autres prennent leurs inspirations et la règle de leurs jugements dans un système particulier de philosophie, comme le kantisme. C'est à la lumière de ce système qu'ils apprécient les faits et les croyances. Evidemment, si notre esprit n'a pas de portée objective, s'il ne fait que définir ses propres impressions sous l'apparence d'une réalité, tout doit prendre un aspect particulier dans le monde des idées et même des faits; mais la critique, dans ce cas, ne fait pas autre chose que l'exposition ou l'histoire de sa propre philosophie. C'est malheureusement ce qui a lieu bien souvent, même pour ceux qui ne sont pas inféodés de la sorte à l'ensemble d'un système philosophique. Nous les voyons faire appel, à l'occasion, à des doctrines fort contestables et parfois très obscures. N'a-t-on pas vu un critique tristement célèbre affirmer tranquillement qu'il est impossible à l'historien de se prononcer sur la nature et la réalité des apparitions de Notre-Seigneur à ses disciples après la Résurrection pour la raison suivante : « toute preuve naturelle d'un fait surnaturel est incomplète et défaillante ». Il nous fait ainsi passer brusquement du terrain de l'histoire à la métaphysique. N'y a-t-il pas tout un monde d'idées qui ne sont nullement du ressort de l'histoire dans l'affirmation générale que nous venons de lire? C'est ce qui se vérifie également dans cet autre passage du même auteur : « On ne saurait attribuer à Jésus une science sans bornes que dans

une hypothèse historiquement inconcevable et déconcertante pour le sens moral, en admettant que le Christ comme homme avait la science de Dieu et qu'il a délibérément abandonné ses disciples et la postérité à l'ignorance et à l'erreur sur quantité de choses qu'il pouvait révéler sans le moindre inconvénient. Une conjecture déshonorante pour l'homme de génie qui en serait l'objet ne se recommande pas à l'historien quand il s'agit du Christ. Le théologien peut s'y complaire, s'il la croit indispensable. Il peut se représenter le Sauveur dissimulant son savoir infini et entretenant son entourage dans l'ignorance. » Eh! que faites-vous donc ici, sinon de la théologie, et de la mauvaise? Qu'est-ce que de semblables questions ont à voir avec l'histoire proprement dite? Qui a jamais prétendu que l'histoire suffisait à tout et contenait le critérium universel? En tout cas, comment pourrait-on soutenir cette prétention sans faire appel à la philosophie? C'est tout ce qu'il nous convient de dire au sujet de la citation qui précède, puisque notre but est de montrer, par ces exemples, la dépendance intime et nécessaire de la critique à l'égard des sciences rationnelles : dépendance que les partisans les plus exclusifs de la méthode historique avouent eux-mêmes par leur pratique constante. Ce qui les distingue, c'est bien souvent leur refus systématique d'établir et de considérer à part la vérité abstraite qui nous sert à juger des cas particuliers : *per universalem rationem possum judicare de hoc vel illo,* nous dit saint Thomas (1).

La critique n'est pas plus heureuse lorsqu'elle invoque les lois générales de l'histoire. Rien de plus

(1) *In Boetium de Trinitate,* q. v, art. ad. 4.

périlleux que les généralisations lorsqu'il s'agit des actes humains. Après tout, ces actes sont libres. Les explications qu'on en peut trouver dans le milieu, le climat, l'éducation ou toute autre cause extérieure ne sont ni ne peuvent être adéquates; on n'en peut tirer aucune conclusion ferme. C'est ce que la critique ne devrait jamais oublier : autrement, elle s'expose à être accusée d'introduire un déterminisme rigoureux dans les phénomènes de l'histoire. Rien, du reste, de plus incertain ni de plus relatif que ces prétendues lois générales des choses humaines. C'est une loi, dites-vous, que les faits changent de physionomie avec le temps. Soit; mais on ne voit pas bien la portée pratique de cette affirmation. Il s'agit de savoir si ce changement n'est pas plutôt favorable que nuisible à la vérité de l'histoire. Dans un grand nombre de cas, il lui est favorable. Ne parle-t-on pas du recul nécessaire pour bien juger des événements et des personnes? Sous ce rapport, nous trouverons, par exemple, que les évangélistes n'ont écrit ni trop tôt ni trop tard et qu'ils étaient dans les meilleures conditions possibles pour écrire l'histoire. Notre remarque a, tout au moins, l'avantage de bien montrer la face mobile des choses de la vie morale et la multiplicité de leurs aspects. On se trompe étrangement lorsqu'on croit les tenir enfermées dans une formule simple et rigide. Un des travers les plus ordinaires de la critique est précisément d'introduire des déterminations arbitraires dans les contingences, de limiter la vertu de causes dont le propre est de se manifester par des effets multiples et divers, d'opérer des cristallisations dans des matières essentiellement vaporeuses, et même parfois de passer, contrairement à toute logique, de la puissance à l'acte.

Nous ajouterons qu'un défaut assez habituel aux critiques est celui qui consiste à se forger des suppositions gratuites. Ils le font, pour la plupart, inconsciemment, croyons-nous; mais leurs conclusions n'en sont pas plus solides pour cela. Ainsi on leur ôtera difficilement de l'idée que les Evangiles renferment une histoire au sens contemporain et académique du mot; même ceux qui rejettent explicitement cette manière de voir y reviennent, à leur insu, dans les questions particulières. Il leur faut la photographie et l'ordre chronologique des faits, et je ne sais quelle acribie mathématique en toutes choses. Cette idée préconçue qui leur tient lieu de prémisse dans leurs déductions devient une source d'observations subtiles et variées. M. Loisy n'a-t-il pas attaché une importance considérable à ce fait que saint Marc rapporte les paroles de la consécration seulement après avoir mentionné la communion des disciples? Il n'était plus temps de dire : « Ceci est mon sang » après que les disciples eurent bu, et Matthieu l'a bien senti, car il rattache ces paroles à la présentation de la coupe. Mais le rédacteur du second Evangile n'avait pas voulu déranger l'économie du récit primitif et il s'était contenté d'associer aux paroles dites après la distribution du calice celles qu'on lisait dans saint Paul du calice à distribuer. Vrai, il n'était pas nécessaire d'avoir recours à l'influence de la « théologie de Paul » pour expliquer une chose si simple et dont on trouve des exemples quotidiens. Cuvier, nous dit-on, avec quelques ossements fossiles, reconstituait des animaux disparus. Les critiques accomplissent bien d'autres merveilles : avec un fait très ordinaire, ils reconstituent tout un monde d'événements historiques, et cela en matière contingente et

libre. On avouera que la reconstitution du paléothérium ou de l'anoplothérium n'est rien, comparée aux exploits de la critique. Ceux-ci supposent une tout autre force de raisonnement et d'imagination, d'imagination surtout.

Tout devient un argument pour la critique. L'enchaînement des phrases vient-il à se relâcher de sa rigueur, tout de suite on soupçonne des transpositions et même des interpolations; alors, on nous offre une restitution du texte primitif et on a bien soin d'ajouter : ainsi rétabli, le texte devient entièrement satisfaisant. Et ceux qui se montrent si sensibles au moindre trouble dans l'exposition logique des faits ou des idées sont ceux-là mêmes qui nous disent que le dernier effort pour un sémite est de joindre les mots dans une proposition et qu'il ne songe même point à faire subir la même opération aux propositions elles-mêmes.

Considérer les Evangiles comme une histoire complète est encore un autre principe auquel se rattachent de nombreuses remarques et prétentions de la critique. C'est ce principe qu'on trouve au tréfonds d'un grand nombre de ses raisonnements. Ne se montre-t-elle pas férue de cette idée lorsqu'elle veut tout décider d'après les témoignages écrits, lorsqu'elle fait consister toute la pensée chrétienne dans les paroles mêmes de Jésus, paroles qu'elle finit par réduire à presque rien en leur appliquant divers procédés d'élimination? Ces procédés ne relèvent pas toujours de la méthode positive. Ainsi, de quel droit peut-on affirmer qu'un passage des synoptiques ne se trouve pas dans la source commune, lorsqu'on le rencontre seulement dans l'un d'entre eux? C'est une supposition gratuite. On établirait difficilement que les écrivains sacrés étaient dans l'obligation de repro-

duire tous servilement le document primitif. N'étaient-ils pas libres de puiser dans ce document chacun selon son but, ses goûts, ses préférences? S'il est quelque chose de certain dans ces questions, c'est bien le caractère incomplet et fragmentaire des Evangiles. Si la critique voulait se pénétrer plus profondément de cette vérité, cela lui éviterait des frais inutiles d'érudition. Elle aurait souvent occasion de se dire : ce qu'il y a en plus dans les récits et les paroles de telle relation ne fait aucun tort à ce qu'il y a en moins dans les récits et les paroles de telle autre. La vérité de l'histoire n'a nullement à souffrir de ces différences, et il n'est pas nécessaire d'avoir recours à des combinaisons savantes et compliquées pour en trouver les causes. Ces différences s'expliquent par ce fait que les évangélistes n'ont pas eu l'intention d'écrire une histoire complète.

Nos observations n'ont qu'un but : montrer les dangers auxquels la critique est exposée dans ses opérations déductives. Ces dangers, nous venons de le voir, elle ne les évite guère. Son grand tort est de ne pas vouloir reconnaître qu'elle ne peut, ni en fait ni en droit, se passer d'une philosophie, d'une doctrine pour accomplir son œuvre, et qu'ainsi la question entre elle et l'Eglise n'est pas ce qu'elle paraît être. Elle est plus générale et plus haute : c'est avant tout une question de principes. L'universel seul est explicatif : l'individuel qui ne représente que lui-même ne l'est pas, ne peut pas l'être. Qu'il le veuille ou non, le critique rapporte à des données supérieures les cas très particuliers dont il s'occupe : il n'a pas d'autre manière de les coordonner ni de les comprendre. Cette remarque diminue de beaucoup la valeur propre de la critique, mais elle fait magnifi-

quement ressortir celle de la philosophie rationnelle et de la théologie spéculative. C'est ce que nous achèverons de mettre en lumière par quelques mots sur le raisonnement inductif dans les constructions ou plutôt les destructions de la critique.

L'induction dans la critique.

Tout raisonnement a pour point de départ des propositions universelles ou des faits particuliers. Dans ce dernier cas, nous avons le procédé inductif dont la critique fait un fréquent usage, mais nous ne voyons pas qu'elle en suive bien scrupuleusement toutes les lois. Nous l'avons dit : son but est d'étudier les faits humains, de les reconstituer autant que possible. Là où elle se trouve en présence de données positives suffisantes, aucune difficulté, mais ce n'est pas la majorité des cas. Il arrive souvent que les documents directs font défaut. Le critique étudie alors la vie ambiante des hommes et des choses pour y recueillir des indices capables de combler les lacunes de l'information positive. Ce travail, on le comprend, exige beaucoup de sens historique, de circonspection et de réserve : il peut facilement tomber dans le subjectivisme arbitraire, puisqu'il porte sur un objet mal défini et manquant de matérialité. Il est si facile de trouver un signe ou un indice à n'importe quoi et de se laisser induire en erreur par un certain instinct de vraisemblance.

Il est essentiel que les indications recueillies soient en nombre suffisant pour fonder au moins une certitude morale. C'est une loi fondamentale de l'induction. Cependant, les critiques l'oublient fréquemment. Les indications recueillies par eux n'ont

ni l'importance ni le nombre voulus : elles ne peuvent servir de base à des conclusions tant soit peu scientifiques. Il vaudrait mieux, dans ces conditions, avouer qu'on ne sait pas ou s'en tenir purement et simplement à la tradition s'il en est une, mais c'est un parti que la critique ne peut se résigner à prendre. Elle aime mieux regarder comme résolus des problèmes qu'elle réussit tout au plus à poser. Nous pourrions produire de nombreux exemples à l'appui de nos remarques, mais, après ce que nous avons déjà dit, nous serons brefs.

Par quel prodige de raisonnement la critique peut-elle nous parler de « théologie paulinienne » et attribuer à l'Apôtre, sur la mort et la résurrection du Christ, un enseignement inconnu à la première communauté chrétienne? On comprend jusqu'à un certain point qu'une telle idée soit venue à un auteur protestant pour qui la croyance est une affaire individuelle; mais comment des catholiques ont-ils pu hasarder une pareille affirmation? Elle n'avait pour eux *a priori* aucune vraisemblance et, en fait, aucun fondement sérieux. Parce qu'un écrivain sacré a eu l'occasion d'écrire et d'exposer certains points de croyance, est-on autorisé par là même à les regarder comme étant de sa conception personnelle? Comment la critique ne voit-elle pas qu'elle tombe dans un travers que l'Apôtre lui-même a combattu par ces paroles : « Ceux qui sont de la maison de Chloé m'ont laissé entendre qu'il y a entre vous, mes frères, des contestations. Parlons nettement : chacun de vous a son parti. Moi, dit l'un, je suis à Paul; moi, dit l'autre, je suis à Apollo; moi, à Céphas; moi, au Christ. Le Christ est-il donc divisé? Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous? Est-ce au nom de Paul

que vous avez été baptisés? » Qui n'a été frappé, en prenant connaissance des travaux de la critique, de la disproportion qui existe entre les affirmations et les preuves? D'un côté, de troublantes nouveautés doctrinales; de l'autre, des preuves sans consistance et parfois tellement subjectives qu'elles en deviennent incommunicables. Il arrive même que du point de vue de la simple dialectique une tradition quelconque constitue une preuve plus satisfaisante, un argument plus sérieux que toutes les ratiocinations de la critique.

La critique, on le voit, tombe dans tous les travers qu'elle se propose de signaler et de redresser dans le passé. Elle invoque la loi de la continuité de la vie et du progrès, et nous la voyons, par ailleurs, dépouiller tout respect du passé et de la tradition. Elle se déclare éprise de vérité objective, et rien n'est plus évident que le caractère subjectif de ses reconstructions. Elle n'a que dédain pour les raisons de convenance des théologiens d'autrefois, et visiblement elle ne fait que suivre sans succès leurs errements sur ce point. Qui a plus que les critiques abusé de l'argument *a simili* ou tiré d'une analogie quelconque? La moindre coïncidence verbale dans deux textes différents est pour eux un fait très suggestif : ils s'en servent tout de suite, pour établir un rapport d'antériorité ou de dépendance entre ces deux textes et beaucoup d'autres choses encore. On connaît les raisonnements de Loisy sur le passage suivant de saint Matthieu : *Confiteor tibi Pater, Domine cœli et terræ,* etc. Quelque peu embarrassé par ces paroles, il les rapproche d'une prière qui termine le livre de l'*Ecclésiastique.* « Ces affinités, dit-il, ne sont pas fortuites, et comme il est malaisé d'admettre que Jésus,

dans une oraison ou un discours tout spontané, ait voulu imiter l'*Ecclésiastique,* comme la pièce entière accuse un rythme assez analogue à celui des cantiques reproduits dans les premiers chapitres de saint Luc, comme on trouve un autre passage en Matthieu, où le Christ paraît avoir été identifié avec la Sagesse divine, il est assez probable que, nonobstant sa présence dans deux Evangiles, le morceau où se trouve le texte allégué par Harnack est, au moins dans sa forme actuelle, un produit de la tradition chrétienne des premiers temps. » (1) Voilà de quelles puérilités, on peut bien le dire, vit un critique qui se donne comme la plus haute expression du progrès scientifique. Voilà, ne craignons pas de nous répéter, les petites combinaisons, les petits raisonnements qu'elle prend pour des faits. En voici encore un autre exemple : « Dans le récit de l'arrestation de Jésus donné par Marc, il est question de la fuite des disciples et d'un jeune homme qui suivait Jésus ayant le corps couvert seulement d'un drap : « Et quelques jeunes gens l'ayant vu, il leur laissa le drap et s'enfuit nu de leurs mains..... » La source de cet épisode est une prophétie d'Amos : Au jour de la colère du Seigneur, le plus courageux entre les braves s'enfuira tout nu. Voilà donc, continue la critique, un détail en apparence caractéristique, parce qu'il semble insignifiant, qui a été inséré dans le récit pour marquer, d'une façon puérile, l'accomplissement d'une prophétie. La même préoccupation a motivé l'insertion de nombreux épisodes dans nos Evangiles. Quelle confiance avoir en des textes qui ont subi de pareilles

(1) *L'Evangile et l'Eglise,* p. 46.

altérations? » (1) Non, jamais la scolastique dans ses plus mauvais jours, dans ses représentants les plus dégénérés, ne s'est abandonnée à des raisonnements aussi creux, aussi dépourvus de toute valeur démonstrative. Avec de tels procédés, on peut prouver tout ce qu'on voudra, ainsi on pourra voir dans notre office des Vêpres une transformation des « Vêpres isiaques », dans la tonsure cléricale un reste de la « tonsure isiaque », dans les Rogations une survivance des *dies parentales* de la Rome païenne. Il est toujours possible de découvrir une analogie quelconque entre les manifestations diverses de la vie intellectuelle, religieuse ou sentimentale des peuples, mais ce qui est un abus intolérable, c'est de voir dans ces analogies la preuve d'une imitation voulue et consciente ou de tout autre mode d'interaction. L'humaine nature, toujours la même dans son fond, à toutes les époques et sous tous les climats, ne fournit-elle pas, dans la plupart des cas, une raison suffisante de ces analogies?

Nous ferons remarquer encore que la critique ne renonce pas à rapprocher même les textes séparés entre eux par de profondes différences. Elle voit alors dans ce fait de précieuses indications pour l'histoire. Evoquant je ne sais quelle loi des contraires, elle soupçonne un auteur d'avoir voulu prendre le contrepied de ce qu'on lit dans un autre. On a publié un volume pour démontrer que les *maximes* de La Rochefoucauld se trouvent un peu partout; on y

(1) Salomon Reinach, *Orpheus*, p. 319. Cet ouvrage renferme de nombreux exemples du travers que nous signalons ici : les raisonnements par lointaines analogies y abondent et les rapprochements les plus maigres y sont souvent transformés en faits ou conclusions historiques.

trouve de curieux exemples de cette manie du rapprochement qui sévit dans la critique, exemples qui prouvent en même temps l'inanité ou tout au moins la pauvreté du système, sous le rapport démonstratif. On peut avoir recours, parfois, à ce procédé pour y chercher un *confirmatur* d'arguments plus solides, mais il ne saurait suffire à lui tout seul. Vrai, les critiques ne sont pas difficiles sur la preuve. C'est un mal qui n'est pas nouveau parmi eux, à ce que nous apprend l'histoire. Il s'est trouvé dans l'antiquité, comme il s'en trouve encore de nos jours, des critiques pour soutenir que l'*Iliade* et l'*Odyssée* n'étaient pas du même auteur. On les appelait *Chorizontes,* à cause de la séparation qu'ils établissaient entre les deux poèmes. Les raisons qu'ils apportaient de leur sentiment étaient de nature à faire sourire les scoliastes les plus graves. Il est impossible, disaient-ils, que le même auteur ait pu dire que Cassandre était la plus belle fille de Priam et dans l'autre que c'était Laodice, et encore, que la Crète eût cent villes dans l'*Iliade* et qu'elle n'en eût que quatre-vingt-dix dans l'*Odyssée.* Qui oserait prétendre que la critique moderne, malgré tous ses frais d'érudition, n'est jamais tombée dans de semblables puérilités ?

Après les considérations que nous venons d'exposer dans cette étude, nous ne trouverons rien d'excessif dans le passage suivant de Brunetière. Au contraire, nous ne comprendrons que mieux le bien fondé des appréciations qu'il contient et des condamnations qu'il porte. « L'exégèse, dit-il, n'est en somme que la critique appliquée aux Livres sacrés. Cependant, tandis que nous ne nous lassons pas de nous égayer au dépens des erreurs, des contradictions et des variations de la critique, nous prenons tous, tant que

nous sommes, les conclusions de l'exégèse pour parole d'Evangile — c'est le cas de le dire — et nous attribuons à ses fantaisies et à ses paradoxes, pour ne rien dire de ses contradictions, la même autorité qu'aux conclusions les plus assurées de la science. Quel est donc ce mystère? Et pourquoi cette partialité? Un pasteur protestant, très libéral et très hardi, s'élevait récemment avec éloquence et indignation contre ce qu'il appelait le « sans-façon et l'outrecuidance de certaines jongleries exégétiques »; et, en effet, quand un texte est gênant, le déclarer inauthentique ou interpolé, ou le déplacer, ou le modifier, rien n'est plus fréquent en matière d'exégèse. Est-il étonnant, après cela, que sur des questions capitales, comme celle de savoir en quoi consiste la parousie du Fils de Dieu ou, plus généralement, ce que c'est que le royaume des cieux, le désaccord soit criant et que de deux théologiens exégètes, « l'un dise gravement blanc tandis que l'autre dit solennement noir »? Mais quelle preuve plus décisive qu'en dépit d'une méthode qui n'a ni la précision, ni la rigueur, ni la certitude et bien moins encore l'infaillibilité dont elle se vante, les conclusions de l'exégèse, comme celles de la critique littéraire la plus impressionniste, ne sont toujours que l'expression des opinions particulières de l'exégète? » (1)

On a parlé d'une crise de la foi et de l'apologétique. A vrai dire, les intelligences contemporaines subissent une crise de raison et de logique. C'est la conclusion qui se dégage naturellement de cette étude. Toute l'activité intellectuelle des hommes de nos jours

(1) Brunetière, *Discours de combat. — Les difficultés de croire.*

s'exerce et se consume dans la sphère des choses contingentes : la politique, l'histoire, la critique, l'érudition, la littérature courante absorbent la majeure partie de leur attention et de leurs travaux. Dans ces conditions, il était facile à un philosophe thomiste de prévoir ce qui est arrivé. Dans ce monde fluent et incertain des contingences dont on abordait l'étude sans principes arrêtés, l'on n'a trouvé nulle part cet essentiel et ce définitif dont nos esprits sont si avides. C'est un monde favorable, avant tout, à l'individualisme doctrinal, à l'éclosion des opinions les plus contraires et les plus subjectives. Il a besoin d'être fécondé par quelques vérités idéales ou abstraites bien établies, pour servir à la science. La grande erreur de notre temps a été précisément de croire que le contingent se suffisait à lui-même dans l'ordre scientifique. Non, il ne peut se suffire sous ce rapport s'il n'est mis en œuvre et en mouvement par la lumière qu'il emprunte à quelque vérité idéale et, en dernière analyse, aux principes premiers, nécessaires et universels de la raison. Renan, comme vaincu par la force des choses, a fait cet aveu : « Sciences historiques, petites sciences conjecturales, qui se défont sans cesse après s'être faites et qu'on négligera dans cent ans ! » On peut en dire autant de beaucoup d'autres sciences telles qu'on les envisage à notre époque. Elles nous apparaissent sans consistance dans leur partie la plus intellectuelle, nous voulons dire dans leurs principes et leurs théories. A ce point de vue, elles donnent le spectacle d'une sorte de poussière doctrinale et l'impression d'une confusion babélique : impression qui tourne en profond malaise chez les âmes qui n'ont pas la foi et qui réfléchissent. Un tel état de choses est encore aggravé par ceux qui

enseignent la relativité complète de nos connaissances.

Nous résumerons tout, en rappelant encore une fois ce principe si lumineux de saint Thomas : *incertitudo causatur propter transmutabilitatem materiæ : unde quanto magis acceditur ad eam, tanto scientia minus est certa* (1). Les raisonnements et les prévisions qui portent sur les choses individuelles et contingentes ne peuvent atteindre à une absolue certitude. Ils ne constituent pas autre chose, le plus souvent, qu'un calcul de probabilités qu'on peut justement définir : le rapport du nombre des cas favorables à un événement au nombre des cas possibles. Quelle est la cause de la multiplicité des cas possibles, sinon la puissance de la matière et la liberté, sources de toute contingence? On comprend maintenant l'ultime raison pour laquelle l'incertitude pèse fatalement sur certaine catégorie de nos connaissances. Les faits *individuels* sont objet d'observation ou de témoignage beaucoup plus que de raisonnement. Ces considérations ne présentent guère de difficulté pour ceux qui possèdent la philosophie de saint Thomas. Cependant, elles sont accessibles dans leur profonde simplicité à tout esprit capable de réflexion.

---

(1) *Poster. analyt.*, l. I, lect. XLI.

CHAPITRE IX

De l'assentiment donné aux propositions inévidentes

Sous ce titre, nous nous proposons d'étudier la genèse psychologique de la croyance et de l'opinion. C'est une question d'une portée considérable. Les états d'esprit qu'il s'agit d'analyser intéressent tout le monde ; ils sont connus du savant et de l'ignorant. La philosophie s'en occupe ; la théologie ne leur est pas étrangère. Aussi, retrouvons-nous les problèmes qu'ils soulèvent au fond des principales controverses qui ont marqué le mouvement intellectuel de ces dernières années. Ils dominent manifestement les débats relatifs au fidéisme, au volontarisme, au primat de l'action, à l'analyse de l'acte de foi. Il importe donc, sans parler de l'intérêt qu'ils offrent par eux-mêmes, de leur consacrer une étude spéciale et approfondie. Cette étude a été faite, et bien souvent, pour ce qui est de la foi surnaturelle. Nous n'avons nullement l'intention de la refaire à notre tour. Nous voulons seulement mettre en relief et condenser en quelques pages les principes philosophiques qui conditionnent nos actes ou nos états intellectuels qui portent sur l'inévident. Il y aura

profit, croyons-nous, à leur consacrer une étude particulière. Bien souvent, on ne les a formulés qu'à l'occasion d'autres questions où ils se trouvaient impliqués et, partant, sans la profondeur ni la clarté désirables. C'est une lacune que nous voudrions combler dans cet article.

Nous n'ignorons pas la délicatesse ni la difficulté du sujet. Dans l'assentiment donné aux propositions inévidentes, la volonté intervient. Or, on sait que les manifestations de la vie affective, surtout lorsqu'elles se confondent avec les opérations intellectuelles, présentent de grandes difficultés d'analyse et d'expression. Nous espérons, toutefois, pouvoir triompher de ces obstacles en puisant aux meilleures sources de la philosophie scolastique et en nous aidant des travaux plus modernes parus sur ces matières. Nous insisterons tout particulièrement sur le mécanisme intime, le processus vital de l'acte lui-même de croyance ou d'opinion. Car c'est un point sur lequel l'exposition de quelques écrivains récents nous a semblé, sinon toujours erronée, du moins confuse et superficielle.

I

Partons de ce principe qu'une faculté quelconque agit nécessairement toutes les fois que son objet propre et adéquat lui est suffisamment présenté. Dans ce cas, nous sortons du domaine de la volonté libre pour entrer dans celui des causes naturelles. Or, nous savons que ce dernier est régi par le déterminisme ; l'enchaînement des causes et des effets y est fatal et rigoureux : *Tunc omnes causæ sunt agentia*

naturalia inimpedibilia a voluntate (1), nous dit J. de Saint-Thomas. L'intelligence elle-même n'échappe pas à cette loi : elle ne saurait suspendre son action, toutes les causes naturelles de cette action étant posées. Entre ces trois choses : l'œil ouvert, l'objet dans des conditions de lumière et de distance voulues et la vision, le rapport est nécessaire. C'est l'application du vieil adage scolastique : *posita causa, naturali et sufficienti ponitur effectus.*

Mais, dans l'espèce, quelles sont les causes qui jouent, à l'égard de l'intelligence, le rôle de causes naturelles? A vrai dire, il n'en est qu'une : l'évidence. Seule, elle emporte nécessairement l'adhésion de l'esprit. N'est-elle pas la pleine et entière manifestation de l'objet? N'est-elle pas la lumière qui le rend parfaitement visible? Seule, elle fait disparaître toute indétermination du côté de l'intelligence ; avec elle, il n'est plus au pouvoir de cette dernière d'agir ou de ne pas agir, de produire un acte de telle espèce ou de telle autre; elle se trouve nécessitée de toutes parts : *quoad exercitium et quoad specificationem,* comme disent les logiciens de l'Ecole.

C'est surtout dans la connaissance des premiers principes que cette doctrine reçoit son application la plus sensible. Là, l'évidence est immédiate, elle s'impose invinciblement à tous les esprits. Aussi, voyons-nous que ceux-là mêmes qui font de vains efforts pour battre en brèche ces principes dans la spéculation ne les mettent jamais en doute réellement dans l'action. Etant acquis par une intuition

---

(1) *Log.*, II p., q. XXIV, a. 3.

directe ou par une conscience immédiate, ils sont le fondement suprême de toute démonstration. Ce qui les caractérise, c'est précisément qu'ils se manifestent d'eux-mêmes sans l'intervention d'une vérité intermédiaire. Bien plus, comme on ne peut remonter à l'infini dans la démonstration logique, il faut nécessairement arriver à un principe qui est le dernier et sur lequel tout repose.

Quant à l'évidence discursive et médiate, elle n'en est pas moins une cause nécessaire déterminante de l'assentiment. Pour être le résultat du raisonnement et d'une recherche plus ou moins longue, elle ne perd rien de sa force intrinsèque. Le tout, dans ce cas, c'est de bien s'acquitter du travail nécessaire pour que l'évidence apparaisse avec une parfaite netteté, travail qui peut se résumer en ces trois mots : expérience, induction, déduction. On peut voir par là combien il est absurde de s'imaginer que le critère de l'évidence une fois admis, la logique devient complètement inutile. « L'évidence des conclusions scientifiques est le terme, répond un vrai philosophe de nos jours, les règles de la logique ou des méthodes sont des moyens pour y atteindre plus aisément ; or, le terme ne saurait supprimer les moyens. » (1) Inutile d'ajouter qu'une conclusion n'est évidente que par sa liaison plus ou moins étroite avec une vérité immédiate : liaison nécessaire et parfaitement connue. Si nous ne pouvons la ramener, par l'analyse logique, à quelque principe indémontrable, elle est inévidente pour nous : *hoc ipso quod (ea quæ scimus*

---

(1) Farges, *Revue thomiste*, mars-avril 1907. Critère de l'évidence.

demonstrative probata) per necessariam connexionem rebus per se visis connectuntur, manent sub ipsis principiis illuminata, et perinde ac si essent visa (1).

Les vérités d'évidence immédiate et même inférée s'imposent donc d'elles-mêmes à l'esprit : *per se ipsa movent intellectum nostrum ad sui cognitionem* (2), nous dit saint Thomas. Mais la manifestation de la vérité ne revêt pas toujours ce caractère éclatant et décisif. Il est des cas où les choses se passent tout autrement, ceux où l'évidence proprement dite fait complètement défaut. La *science* n'est alors qu'approchée plus ou moins. Rien de plus commun dans notre vie intellectuelle. L'homme vit beaucoup plus de foi et d'opinion que de science. C'est un fait et même une nécessité. On s'est demandé avec raison ce qu'il adviendrait de l'humanité, si, conformément au précepte cartésien, chacun ne voulait « admettre pour vrai que ce qu'il connaîtrait évidemment être tel »! L'application rigoureuse d'un pareil principe amènerait infailliblement la ruine complète de la société et même de l'individu.

Qu'on le veuille ou non, la croyance tient une place considérable dans la vie humaine. Combien de vérités ne peuvent être connues par une autre voie! Les faits historiques, par exemple. Bien plus, nous voyons que les conclusions scientifiques les mieux démontrées sont objet de foi pour l'immense majorité des hommes, qui ne les admettent que sur le témoignage des savants. Qui nous dira aussi le nombre des questions à l'égard desquelles le raisonnement ne nous

---

(1) Joan. a S. Thom., *Log.*, II p., q. xxvi, a. 4.
(2) II-II, q. 1, a. 4.

fournit qu'une somme plus ou moins grande de probabilités? C'est, le plus souvent, le cas du raisonnement en matière contingente, comme nous l'avons montré ailleurs. Or, l'usage de ce raisonnement est on ne peut plus commun. C'est donc en vain qu'on chercherait à construire la vie humaine sur des données purement scientifiques. Dans ce sens, on peut dire, sans trop d'exagération, avec Brunetière : « Le besoin de croire n'est pas moins inhérent à la nature et à la condition de l'esprit humain que les catégories d'Aristote ou de Kant. Il y a des pensées qui ne peuvent naître, se former, se développer que sous ou dans la catégorie de la croyance. » (1)

Nos états d'esprit inférieurs à la science proprement dite sont donc bien fréquents. On en distingue trois principaux : *la foi, l'opinion, le doute.* (Inutile de faire remarquer que nous ne parlons ici, en *principe,* que de la foi humaine.) Ces trois états diffèrent essentiellement entre eux. Et il importe beaucoup de faire ressortir les éléments constitutifs et caractéristiques de chacun. Sans ce travail, on ne saurait éviter l'obscurité ni la confusion dans l'analyse des causes déterminantes de notre assentiment aux propositions inévidentes. Nous sommes même convaincu qu'on trouverait, dans une étude approfondie de l'opinion, des indications précieuses pour la solution des problèmes si difficiles du probabilisme : indications qui nous seraient fournies par la nature même mieux connue des éléments divers qui la composent. Mais, laissant de côté toute suggestion dans ce sens, con-

(1) *Discours de combat. — Besoin de croire,* p. 339.

tentons-nous, pour le moment, de bien définir les principaux caractères de la foi et de l'opinion.

Saint Augustin a dit avec une intraduisible concision : *credere est cum assensu cogitare* (1). Le mot *cogitare* se prend ici dans son sens propre, en tant qu'il signifie la pensée en mouvement, la recherche de l'esprit dont la vision est le terme connaturel : *cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis, nondum perfecti per plenam visionem veritatis* (2). Croire, pour nous en tenir à la définition de saint Augustin, c'est donc fixer l'assentiment, arrêter, en quelque sorte, l'esprit par un jugement positif, sans que la pensée soit au repos. Cet assentiment n'est donc pas, à proprement parler, le résultat de la recherche, de l'effort discursif de la raison, puisque celle-ci tend à poursuivre sa marche, à s'unir parfaitement avec l'objet, mais le résultat d'un autre principe, la volonté. C'est ce qu'on pourra mieux comprendre encore par comparaison. Dans la connaissance des premiers principes, nous avons l'assentiment sans démonstration ni recherche : *assensum sine cogitatione* (3). Dans le domaine de la science pure, nous avons, à la fois, la démonstration et l'assentiment, l'un étant la conséquence naturelle de l'autre : *cogitationem et assensum*. Dans la croyance, nous trouvons la ferme adhésion de l'esprit avec la pensée en mouvement : *assensum cum cogitatione*. Dans l'opinion, la pensée est aussi en marche, mais l'adhésion n'est pas ferme : *cognitionem sine assensu per-*

---

(1) *De prædestin. sanct.*, c. II.
(2) II-II, q. II, a. I.
(3) Joan. a S. Thom., *Log.*, II p., q. XXVI, a. 4.

fecto. Dans le doute, l'assentiment est nul, seule la pensée est en acte : *nihil de assensu sed tantum de cogitatione*. Dans l'ignorance, il n'y a ni pensée ni assentiment.

On peut, de la sorte, entrevoir déjà ce qui distingue la croyance des autres actes ou états intellectuels qui ont pour objet l'inévident.

Quelle que soit la profondeur de la notion que saint Augustin nous donne de la croyance, dans les paroles que nous venons de commenter, les scolastiques ne l'ont généralement pas considérée comme une définition adéquate. Les meilleurs d'entre eux l'ont complétée en disant : Croire, c'est adhérer au vrai inévident, — *assensus cogitantis* — sur témoignage autorisé — *ab auctoritatem dicentis* (1). Nous avons là tous les éléments qui appartiennent en propre à la foi et la distinguent nettement de l'opinion, comme nous le verrons dans la suite. Sans doute, les modernes, et même les anciens, ont parfois donné un sens beaucoup plus large au mot *croyance*. On pourrait en citer de nombreux exemples : En voici un tiré d'Albert le Grand : *quorum propositionum non est medium, est fides per inductionem* (2). Le mot *fides* employé en pareil cas n'a pour but que de souligner la différence qui existe entre la connaissance des vérités immédiates et celle des conclusions scientifiques. Mais quand les anciens abordaient la question de la croyance *ex professo*, ils ne manquaient pas de définir le mot avec toute la précision désirable. C'est

(1) Joan. a S. Thom., *Log.*, II p., q. xxvi, a. 4.
(2) L. II, *Prior. analyt.*, tract. XII, c. iv.

ce que ne font pas les auteurs modernes, qui l'emploient, le plus souvent, et en toute matière, dans le sens large. Il y a là un manque de précision et de rigueur que nous devons bien nous garder d'imiter.

Aussi ne saurions-nous souscrire aux réflexions suivantes de l'auteur de l'article sur la *croyance* dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (article si érudit par ailleurs) : « La philosophie moderne, avec la complicité du grand public, a depuis longtemps agrandi la portée du terme, et, quand elle parle de *croyance,* elle ne se préoccupe nullement de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas témoignage..... Pourquoi résister à son courant dans une question de mots, et se condamner à n'être pas compris de ses contemporains et à ne pas les comprendre? » (1) A cela, nous répondons qu'il ne saurait y avoir plusieurs définitions d'une seule et même chose. Cette définition nous est donnée par le sens restreint qui, dès lors, s'impose absolument dans le langage scientifique. Qu'on ne retrouve pas cette précision ni cette rigueur dans la philosophie moderne, c'est fort possible : on sait que les sévères procédés logiques de l'Ecole lui sont inconnus et qu'elle souffre tout particulièrement de l'absence de définitions. Nous n'avons donc pas à nous mettre à son niveau sur ce point. Notre devoir est plutôt de réagir contre la fantaisie et l'impressionnisme dont elle fait preuve si souvent. Quant à la littérature du grand public, ce n'est pas à elle non plus que nous irons demander des leçons de sévérité et de rigueur scientifiques. Voilà pour les principes.

---

(1) Voir col. 2366.

Ils s'appliquent parfaitement à la question présente. On pourra mieux s'en rendre compte quand nous aurons plus complètement dégagé les éléments constitutifs et différentiels de la croyance et de l'opinion.

Caractères différentiels de la croyance et de l'opinion.

La croyance et l'opinion ont un élément commun : l'inévidence. Mais elles diffèrent beaucoup sur d'autres points. Tout d'abord, le principe formel de la connaissance, le motif propre déterminant n'est pas le même de part et d'autre. Pour la foi, il est dans l'autorité extrinsèque du témoignage; pour l'opinion, dans la probabilité intrinsèque des raisons. Cette différence est spécifique de sa nature. On peut en comprendre, par le seul énoncé, toute l'étendue. Dans la foi, le motif est extérieur, étranger en quelque sorte. Est-il rien de plus caractéristique pour un de nos actes intellectuels? Dans l'opinion, il est tout intrinsèque, les raisons sur lesquelles on s'appuie ont un rapport direct avec la conclusion en vue. Sans doute, ce rapport n'est pas évident; mais il n'existe pas moins dans notre appréciation, et il agit par sa propre vertu dans une certaine mesure.

Cette différence radicale dans le principe de la connaissance ou le motif propre déterminant en appelle ensuite une autre non moins sensible dans la manière dont l'objet est rejoint. Dans la foi, l'assentiment se produit sous la motion de la volonté : *ex electione voluntatis* (1). Dans l'opinion, il trouve sa cause dans

(1) Joan. a S. Thom., *Log.*, II p., q. xxvi, a. 4.

le poids même des raisons qui sont mises en avant : *in pondere et momentis rationum* (1); raisons seulement probables qui ne peuvent entraîner qu'une adhésion mêlée de crainte. On voit toute la différence qui existe entre les deux procédés.

Nous n'ignorons pas qu'on peut faire valoir plus d'une objection contre cet exposé. C'est pourquoi il est nécessaire de lui donner de plus amples développements.

Remarquons, avant tout, qu'il est indispensable, dans cette matière, de suivre, plus rigoureusement que jamais, la règle si souvent inculquée par saint Thomas : *Unumquodque magis judicatur secundum id quod est in eo formaliter et per se quam secundum id quod est in eo materialiter et per accidens* (2); nous devons juger d'une chose d'après ce qui lui appartient en propre et par définition. Quant aux attributs qui ne lui conviennent qu'en second lieu et accidentellement, ils ne sauraient servir de base à un jugement scientifique. En dehors de cette règle, il n'y a qu'incertitude et confusion; on s'expose ensuite, en la méconnaissant, à tomber dans les plus graves erreurs. Il faut même voir, selon nous, dans l'oubli et la violation de cette règle, une des principales causes de l'anarchie qui règne dans la pensée moderne. Nous voyons que celle-ci caractérise et définit le plus souvent les choses par leurs éléments secondaires et purement accidentels. Ce travers n'est pas seulement le fait de ceux qui n'admettent ni substance ni nature

(1) Joan. a S. Thom., *Log.*, II p., q. xxvi, a. 4.
(2) II-II, q. cx, a. 1.

des choses : il se rencontre aussi d'ordinaire chez ceux qui se livrent trop exclusivement et sans le secours d'une bonne philosophie à l'étude de l'histoire, des réalités concrètes et individuelles, ainsi qu'aux travaux de la critique. Mais revenons à notre sujet.

Nous disions donc que la distinction si tranchée que nous avons faite entre la croyance et l'opinion soulève quelques difficultés. Il en est qui la combattent en niant la diversité formelle des motifs déterminants. Ces motifs, disent-ils, sont identiques dans les deux cas; ils ne sont pas autre chose que des raisons plus ou moins fortes qui ne tendent qu'à un seul but : produire l'assentiment. Et comment le produisent-elles? De la même manière. N'ayant pas assez de force pour le causer par elles-mêmes, la volonté intervient et supplée par son action décisive au manque de lumière qui vient de l'objet. Les motifs, dans l'opinion, semblent aussi impuissants par eux-mêmes que dans la foi. L'assentiment, d'un côté comme de l'autre, ne saurait donc s'expliquer sans l'influence d'un principe extrinsèque, la volonté. Cela étant, toute distinction de nature disparaît entre la foi et l'opinion. On ne voit entre elles qu'une différence de plus et de moins qui ne change pas l'espèce.

C'est bien là ce qui paraît, à première vue, dans cette question; mais un examen plus approfondi nous conduit à des conclusions tout autres. Le motif propre et formel de la foi est l'autorité du témoignage *assensus cogitantis ob auctoritatem dicentis*. Qu'on le remarque bien, cette autorité, indépendamment de tout le reste, suffit à l'acte de foi : donc elle en est le motif essentiel et distinctif. Que faut-il, en effet, en tant que motif, pour que la croyance soit

possible et prudente? Une seule chose : que le témoignage autorisé soit constant. Après cela, il n'est pas du tout requis d'apporter des raisons qui tendent à prouver, dans une mesure quelconque, la vérité intrinsèque de la proposition de foi elle-même, ne serait-ce que des raisons de pure probabilité. Mais qu'on ne s'y trompe pas, nous parlons uniquement ici des raisons qui tendent à faire apparaître la vérité spéculative de l'objet. C'est exclusivement de celles-là que nous affirmons la non-nécessité — l'autorité du témoignage se suffisant comme motif dans la partie purement intellectuelle de la croyance. Mais si nous entrons maintenant avec l'intervention de la volonté dans le domaine pratique, la question change d'aspect. Alors nous constatons que la réalisation de l'acte de foi exige un travail préliminaire et tout particulier de persuasion venant se surajouter, en quelque sorte, à la crédibilité intellectuelle et objective. Qu'est-ce à dire, sinon que cette réalisation ne saurait s'accomplir que sous l'influence de certains motifs plus ou moins nombreux et efficaces? Nous revenons de la sorte au procédé même de l'opinion, ne manquera-t-on pas de dire. Mais il n'en est rien. Les raisons et considérations étrangères au motif d'autorité dont il s'agit ici n'ont pour but que d'attirer la volonté par l'appât du bien : *ad alliciendum voluntatem* (1) : elles ne tendent pas à faire apparaître la vérité de l'objet. Nous sommes sur le terrain de la réalisation pratique. Or, on sait que la volonté ne s'ébranle que sous l'attraction du bien. Pour toucher à la pra-

(1) Joan. a S. Thom., *Log.*, II p., q. xxvi, a. 4.

tique, il ne suffit pas que l'autorité du témoignage rende l'objet croyable, il est encore nécessaire que ce même objet soit présenté à la partie affective comme convenable, sympathique et avantageux, en un mot, sous l'aspect du bien. Cette présentation est faite par l'intelligence, elle est la manifestation du bien plutôt que la démonstration du vrai.

Il nous faut donc distinguer deux sortes de raisons dans la genèse de l'acte de croyance. Les premières établissent l'existence du témoignage, la certitude intellectuelle de la crédibilité; elles sont comme les garanties spéculatives de la croyance, les arguments qui l'autorisent. Les secondes ne s'adressent pas directement à l'intelligence, mais au cœur et à la volonté : ce n'est plus l'examen rationnel des motifs de crédibilité qu'elles poursuivent, mais la manifestation de la convenance et de la bonté de l'objet. En un mot, il ne s'agit plus de la recherche théorique du vrai, mais de l'amour du bien. C'est ici que les raisons du cœur jouent un rôle important et légitime. Mais il faut bien se garder de lui donner, comme le font parfois les apologistes, une portée intellectuelle qu'il n'a pas et qu'il ne saurait avoir. « La crédibilité, dit excellemment le P. Gardeil, se rattache strictement à cette sorte de vérité qui résulte du témoignage. Il ne faudra donc pas la confondre avec d'autres qualités objectives qui ont de l'affinité avec elle. Par exemple, « les raisons du cœur », l'harmonie de la révélation avec nos dispositions morales intimes peuvent nous rendre aimable ou vénérable une vérité de foi; elles ne la rendent pas précisément croyable. Pour engendrer la crédibilité, il faut que de telles raisons fassent un détour en passant par l'antécédent obligatoire de la crédibilité qui est la véridicité du

témoignage. On dira, par exemple, avec Pascal : « Qui donc a si bien connu le cœur de l'homme, si ce n'est Dieu ? » Et ainsi les raisons du cœur transformées en arguments à l'appui de l'existence du témoignage deviendront des motifs de crédibilité. Auparavant, elles n'étaient que des moteurs d'origine subjective qui pouvaient écarter les obstacles et favoriser l'adhésion, mais elles étaient impuissantes à la légitimer adéquatement. » (1) Le vrai rôle de ces raisons, disons-nous, est de persuader la volonté, de l'attirer par l'appât du bien : *ad alliciendum voluntatem.*

Ces distinctions ont leur importance. Il est impossible, à leur défaut, de se faire une idée juste des questions relatives à l'analyse et à la psychologie de la foi surnaturelle. C'est pourquoi tant d'auteurs contemporains, écrivant sur ces difficiles questions, l'ont fait avec des lacunes et des erreurs de toutes sortes. Les uns, méconnaissant le rôle de la volonté et du sentiment, sont tombés dans un intellectualisme exagéré ; ils n'ont vu dans l'acte de foi que la conclusion d'un syllogisme rigoureux et nécessitant ; ils n'ont pas dépassé dans leurs analyses et leurs explications le jugement de crédibilité simple et rationnelle : à vrai dire, ils ne sont pas sortis de l'ordre universel et abstrait. D'autres, plus nombreux, avec *Newman*, ont sacrifié les droits et le rôle de l'intelligence. On sait quelle attitude défiante, pour ne pas dire hostile, l'illustre cardinal a prise à l'égard des procédés intellectuels dans son explication des préli-

(1) *Dictionnaire de théologie catholique* : « Crédibilité ».

minaires ainsi que des éléments constitutifs de la foi. On n'a qu'à parcourir, pour s'en convaincre, sa fameuse *Grammar of Assent*. Cet ouvrage pèche surtout par son exclusivisme. Il était parfaitement possible de donner beaucoup à la volonté et au cœur, sans nier ni même diminuer l'élément rationnel de la croyance. D'autre part, on pouvait donner beaucoup à l'esprit sans faire de la croyance la conclusion nécessaire et mécanique d'une argumentation quelconque. On peut déjà s'en rendre compte par les distinctions que nous avons faites ci-dessus, et on le verra encore mieux en avançant dans cette étude.

Après avoir fixé les principaux caractères de la croyance, il nous sera maintenant facile de déterminer les éléments essentiels et distinctifs de l'opinion. Le principe propre et formel de la connaissance dans la foi, avons-nous dit, c'est l'autorité du témoignage; si d'autres considérations sont préalablement requises à la foi, elles le sont pour faire paraître le bien et non le vrai; elles n'entrent pas dans la composition intrinsèque de cet acte. Pour l'opinion, son point d'appui n'est pas dans l'autorité extrinsèque; il est tout entier dans les raisons plus ou moins fortes qui le conditionnent, raisons qui n'ont pour but que la seule manifestation de la vérité. On saisit du coup toute la différence qui existe entre la foi et l'opinion, relativement au motif formel de la connaissance; elle ne saurait être plus complète. Pour ce qui est du mode d'adhésion, cette différence n'est pas moins radicale. Dans l'opinion, l'intervention de la volonté n'est pas de première nécessité, nous voulons dire d'une nécessité qui découle de la nature même de l'acte. Ce qui caractérise l'assentiment imparfait, c'est précisément qu'il est le résultat de l'évidence de

la probabilité, et non de la motion de la volonté. C'est la force des raisons intrinsèques qui le produit. Elle ne le produit pas ferme et sans mélange de crainte, les raisons dont il s'agit n'ayant pas de valeur démonstrative, mais elle le produit tout de même — *cum formidine ex parte rationum* (1). Nous sommes donc loin de l'assentiment de foi qui est ferme en lui-même et dans ses causes.

Cependant, la volonté peut intervenir accidentellement dans l'assentiment de l'opinion. Mais cette intervention a pour résultat de transformer l'opinion en croyance. C'est ce qui a lieu, par exemple, quand le jugement est dicté par la passion; alors, on ne cède plus strictement au poids des raisons, mais encore à la poussée des puissances affectives. Dans ce cas, on sort des données et des limites de l'opinion. C'est ce qui arrive fréquemment et c'est ce qui fait aussi la difficulté de bien distinguer, dans la pratique surtout, la foi de l'opinion.

On se demandera, sans doute, comment des raisons seulement probables peuvent déterminer, par elles-mêmes, un assentiment même imparfait. Un motif déterminant, dans cet ordre de choses, peut-il se fractionner? Il est tout entier ou il n'est pas. Cette difficulté est plus apparente que réelle. Ce fractionnement est un fait d'expérience. Il nous arrive bien souvent d'adhérer à une proposition, à un parti avec une certaine crainte; nous sommes entraînés, il est vrai, mais non sans quelque résistance. Il existe donc un assentiment imparfait. Or, comment l'expliquer,

---

(1) Joan. a S. Thom., *Log.*, II p., q. xxvi, a. 4.

sinon par l'imperfection de sa cause. Cette cause, pourrait-on dire, se trouve dans la débilité même du commandement et de la motion de la volonté. Mais on ne ferait, de la sorte, que reculer la difficulté; il faudra toujours remonter au manque de force des motifs intellectuels et se dire finalement : si la démonstration pleine et entière du vrai détermine l'assentiment parfait, pourquoi une démonstration incomplète serait-elle sans aucun effet? L'action de l'objet peut être inadéquate sans être nulle. C'est exactement ce qui se passe pour l'opinion. L'évidence de la probabilité ne reste pas sans action sur l'esprit; à la différence de l'évidence de crédibilité, elle fait apparaître la vérité intrinsèque de l'objet, quoique dans une mesure restreinte. Or, cela suffit non seulement pour diminuer la résistance de l'objet, mais encore pour lui permettre d'agir directement sur l'intelligence. Cette action ne peut déterminer un assentiment ferme. Mais c'est précisément ce qui fait l'opinion.

Cette difficulté n'est point la seule qu'on oppose à la doctrine qui admet une différence d'espèce et non pas seulement de degré entre la foi et l'opinion. « On rencontre l'influence de la volonté, nous dit-on, dans bien des convictions qui n'ont rien à faire avec le témoignage, et, inversement, il y a des témoignages qui ne laissent pas la liberté de douter et où la volonté n'a pas à intervenir pour les faire accepter. Ainsi, le domaine de la conviction volontaire et le domaine de l'acceptation du témoignage ne peuvent pas se superposer exactement; c'est à peine s'ils le peuvent approximativement, en ce sens que, pour un esprit difficile, l'autorité extrinsèque du témoignage force rarement l'adhésion, et que, par leur

nature, les raisons intrinsèques laissent moins souvent place au doute (1).

Il est certain que l'influence de la volonté s'étend bien au delà des limites de la croyance proprement dite, dans l'exercice de notre vie intellectuelle. Mais, quand il s'agit de la spécification d'un acte, ce qu'il importe avant tout, c'est de savoir à quel titre cette influence se produit. Est-elle requise par la nature même de l'acte, ou n'en est-elle qu'un accompagnement secondaire et accidentel, qu'un élément accessoire et surajouté? Seule, la réponse à ces questions peut nous permettre de décider si l'intervention de la volonté est propre à la croyance au témoignage. Rappelons, en quelques mots, comment la volonté ou la partie affective se mêle aux actes de l'intelligence.

Cette dernière présente une double indétermination; la première est relative à l'état de repos ou d'activité : *quantum ad agere vel non agere* (2). Sous ce rapport, la volonté intervient dans tous nos actes intellectuels; *actus rationis semper imperari potest* (3), nous dit saint Thomas. C'est la volonté qui nous fait passer à l'acte; c'est elle qui commande la recherche et l'attention, nous fait mettre en œuvre tous les moyens d'investigation qui sont en notre pouvoir, nous donne la persévérance dans l'étude et nous rend capables de discipline intellectuelle. A ce point de vue, la dépendance de notre faculté de comprendre à l'égard de la volonté est donc universelle. La raison

---

(1) *Dictionnaire de théologie catholique* : « Croyance », col. 2366.
(2) I-II, q. IX, a. 1.
(3) I-II, q. XVII, a. 6.

en est simple : la volonté ayant pour objet le bien en général tient, par le fait même, sous sa domination toutes les puissances de l'âme. Aucune d'entre elles, dans ces conditions, ne saurait se passer de son concours dans la poursuite de sa fin particulière, c'est-à-dire de son bien à elle. Envisagé de la sorte, le vrai n'est que le bien propre de l'intelligence, et il est compris, comme tel, dans le rayon d'influence de la volonté.

La seconde indétermination de l'intelligence est relative à la nature même de l'acte : *quantum ad agere hoc vel illud.* Qu'est-ce à dire sinon que notre esprit est en puissance à des actes multiples et divers? Les objets qu'il lui est donné d'atteindre ne sont pas tous de même ordre. Comment, dès lors, les actes le seraient-ils? Aucune difficulté sur ce point. La question est seulement de savoir s'il appartient à la volonté d'imposer la détermination spécifique. Il est des cas où la chose n'est nullement en son pouvoir, ceux, avons-nous dit déjà, où il y a évidence immédiate ou inférée. Alors, l'intelligence est suffisamment déterminée par l'objet lui-même. La volonté n'y peut rien, comme cause directe et prochaine; c'est la nature qui agit toute seule : *assensus talium vel dissensus non est in nostra potestate* (1). Nous avons ensuite le domaine des vérités qui ne sont pas susceptibles d'une démonstration scientifique rigoureuse; nous voulons parler de cette démonstration qui ne se vérifie qu'en matière nécessaire et aboutit à une conclusion vraiment universelle. On sait que l'impossibilité

(1) I-II, q. XVII, a. 6.

absolue d'être autrement ou tout au moins conditionnelle est le caractère distinctif de cette conclusion. Il est bien manifeste qu'un très grand nombre de vérités ne peuvent être démontrées avec cette rigueur. C'est le sort des faits historiques que nous connaissons par le témoignage et de tant de propositions morales qui sont en matière contingente générale ou individuelle. Ces dernières sont d'une application courante, mais n'ont rien d'absolu. Elles se réalisent le plus souvent, non, toutefois, sans exception possible. C'est un abus intolérable que de chercher dans ces vérités et dans quelques autres de même ordre une certitude mathématique. Il ne faut jamais oublier dans ces questions que la certitude morale est une vraie certitude. Elle exclut toute crainte prudente d'erreur; cela doit suffire à nos raisonnements ainsi qu'à la fermeté de notre adhésion. Si, dans son élément positif, elle admet différents degrés, c'est-à-dire si l'assentiment peut être plus ou moins intense, on ne peut rien en déduire contre elle. Cela prouve uniquement que nos démonstrations ne sont pas toutes d'égale valeur. On se rend compte cependant que la certitude morale se prête plus qu'une autre aux difficultés, aux objections et au doute; elle frappe moins que la certitude physique, elle a moins de précision et de netteté dans ses contours. En fait, elle doit beaucoup à la volonté.

Cette dernière, par ses bonnes dispositions, contribue dans une large mesure à la découverte et à la conservation de la vérité morale. Elle la défend contre les doutes imprudents ou trop intéressés ; elle ajoute à l'assentiment rationnel l'assentiment du cœur, et réalise ainsi l'adhésion de tout l'être à la vérité. En un mot, elle vivifie la connaissance par l'amour. On ne saurait exagérer pratiquement l'importance de

son rôle, mais gardons-nous bien de le dénaturer. Pour l'assentiment donné aux vérités moralement certaines, le procédé intellectuel se suffit à lui-même ; seule l'évidence morale, indépendamment de toute intervention volontaire, détermine cet assentiment. La présence de l'objet est assez prochaine et assez lumineuse pour cela. C'est que les vérités dont nous parlons sont démontrables à leur manière ; on peut en donner des raisons intrinsèques qui ne laissent aucune place au doute sérieux. Il s'agit seulement de ne pas transporter dans les sciences morales, l'esprit et les habitudes géométriques, de ne pas exiger une démonstration par la cause formelle et nécessaire, dans des matières qui ne le comportent nullement. N'oublions jamais que là où une telle démonstration n'est pas possible, il y a encore place pour la certitude morale.

Nous pouvons distinguer deux ordres de vérités médiates ou inférées. Les unes sont rattachées aux principes immédiats par un lien nécessaire, intrinsèque et connu comme tel ; les autres ne le sont que par une conséquence purement logique, la nécessité n'atteignant pas le conséquent dans son entité objective. Dans ce dernier cas, bien que la démonstration soit moins rigoureuse, nous avons cependant la certitude, même dans les choses non nécessaires. Mais ce manque de nécessité intrinsèque rend le doute *possible;* il est la vraie cause des objections, des difficultés de tout genre qu'on peut élever contre une vérité suffisamment établie par ailleurs. C'est à la volonté alors, encore plus qu'à l'intelligence, de nous défendre contre les apparences de raison, contre les malaises sans fondement sérieux qui peuvent se présenter. C'est plus souvent le courage

que la lumière qui manque dans ces circonstances. Que d'erreurs contemporaines, pour le dire en passant, ont leur source dans une maladie de la volonté! Les réflexions suivantes de Ch. Peirce sont plus vraies que jamais : « Il n'est pas rare de trouver parmi les dilettanti des hommes qui ont tellement perverti leur pensée qu'ils paraissent fâchés en songeant que les questions sur lesquelles ils aiment à exercer la finesse de leur esprit peuvent finir par être résolues. Une découverte positive qui met hors des débats littéraires un de leurs sujets favoris rencontre chez eux un mauvais vouloir mal déguisé. Une pareille tendance est une véritable débauche de l'esprit » (1). N'est-ce pas ce dilettantisme agnostique qui a si fort répandu l'idée que la science est essentiellement mobile? On peut, par suite du dérèglement et de la maladie de la volonté, en arriver à méconnaître le caractère scientifique de connaissances pourtant rationnellement établies, à nier la valeur du sens commun et jusqu'à détruire dans son âme les vérités les plus nécessaires et les plus sacrées..... L'influence de la volonté dans l'acquisition et la conservation des vérités morales est donc considérable, elle l'est au point que le bienheureux Albert le Grand a pu dire qu'on adhère à ces vérités encore plus par amour du bien que du vrai : *Magis amore boni quam veri quod eis est* (2).

Mais qu'on ne s'y trompe pas : partout où une démonstration objective aboutissant à une conclusion moralement certaine est possible, l'activité volontaire

---

(1) Voir *Revue philosophique*, février 1906, p. 123.
(2) L. II, *Poster. analyt.*, tract. I, c. II.

ou affective enveloppe plutôt l'acte intellectuel qu'elle ne le pénètre ; celui-ci, considéré dans ses éléments intrinsèques et essentiels, ne relève alors que de lui-même. Or, nous l'avons dit, rien ne s'oppose à une démonstration se suffisant à elle-même dans le domaine si étendu des vérités morales. On ne peut le nier qu'en partant d'une fausse notion de la certitude morale. C'est ce qui est arrivé à un grand nombre d'auteurs contemporains traitant de la question qui nous occupe. Il en est, parmi eux, qui ont posé en principe que cette certitude est « injustifiable logiquement, qu'elle repose sur une preuve incomplète quoique suffisante, une preuve qui pourrait toujours être plus forte et qui n'est donc pas absolue » (1) ; enfin, qu'elle laisse subsister « la probabilité de la contradictoire ». Mais que de confusions et que d'erreurs en quelques mots ! Ce n'est pas la *probabilité* de la contradictoire, comme on ose l'écrire, que laisse subsister la certitude morale, c'est sa *possibilité* objective et métaphysique : possibilité qui représente un élément pratique négligeable, n'ayant rien à voir dans la détermination d'un acte concret et individuel. Absolument parlant et dans l'abstrait, l'objet pourrait être autrement : *aliter se habere*, comme disent les philosophes ; mais en fait il ne l'est pas, ainsi que le montrent précisément de bonnes et solides raisons. Ces raisons, dit-on encore, pourraient toujours être plus fortes et ne sont donc pas absolues. Nous répondrons qu'il y a quelque chose d'absolu dans ces preuves et dans la certitude qu'elles pro-

(1) Voir *Revue du Clergé français*, 1er janvier 1905, p. 312.

duisent : c'est l'exclusion de toute crainte prudente d'erreur. Cette exclusion constitue l'élément négatif et absolu de toute certitude ; s'il n'est pas, nous n'avons même pas une certitude morale, mais une simple probabilité. Les preuves les moins fortes doivent toujours l'être assez pour exclure toute crainte sérieuse d'erreur. Par ailleurs, nous ne pouvons leur demander une force que la matière morale ne comporte pas, nous n'avons même pas à les comparer avec d'autres d'un ordre tout différent. Ces comparaisons ne sont guère admises en bonne philosophie. Sans doute qu'en matière nécessaire les causes propres et immédiates qu'on invoque dans la démonstration ont une portée toute particulière, mais c'est sans aucun préjudice pour les raisonnements qui engendrent la certitude morale.

Toutes ces remarques tendent à bien préciser le caractère de l'intervention de la volonté dans l'assentiment donné aux vérités morales. Cette intervention ne nous a point paru jusqu'ici nécessitée par l'insuffisance objective du procédé intellectuel. Nous avons vu que même l'assentiment imparfait de l'opinion proprement dite n'est pas dû à l'influence volontaire ou affective : il n'est ou ne peut être, en restant dans les limites de l'opinion, que le résultat de l'évidence de la probabilité.

Rôle de la volonté dans la croyance.

Tout autre est le rapport de la volonté avec la croyance. Pour celle-ci, l'action de la volonté n'est ni secondaire ni accessoire ; elle est requise pour la production de l'acte lui-même. Nous l'avons dit plus

haut : le principe formel de la connaissance dans la foi est l'autorité extrinsèque. Pour faire un acte raisonnable de foi, une seule chose est nécessaire : établir cette autorité avec certitude : *Hoc solum sufficit ad assentiendum credendo* (1).

La distinction établie entre la foi fondée sur la science du témoignage et la foi fondée sur la seule autorité du témoin nous semble une pure tautologie. Comment l'autorité pourrait-elle être admise et reconnue comme telle sans un contrôle quelconque ? Et où aboutit ce contrôle, sinon à l'évidence du témoignage? Seul, un témoignage digne de foi rend l'objet croyable : *Fide dignum testimonium constituit dictum in esse credibili* (2). Parler de vérifications objectives étrangères à la question de la science et de la sincérité du témoin, c'est sortir de l'hypothèse de la foi.

Mais l'autorité extrinsèque dûment constatée peut-elle déterminer par elle-même l'assentiment? Non, les raisons de croire n'ont pas l'acte de foi comme conclusion nécessaire. Tout le monde admet, en thèse générale, que cet acte est accompli par l'intelligence sous la motion de la volonté : *Movetur intellectus ad assentiendum, iis quæ sunt fidei ex imperio voluntatis. Nullus enim credit nisi volens* (3), nous dit saint Thomas. Nombreux sont les auteurs qui se contentent de répéter ces paroles ou d'autres semblables sans en fournir une explication satisfaisante. Leurs dissertations les plus longues n'atteignent pas

---

(1) Joan. a S. Thom., *Log.*, II p., q. xxvi, a. 4.
(2) Cajetan, II-II, q. i, a. 4, *Commentar.*
(3) *Sum. theol.*, I-II, q. lvi, a. 3.

le point précis de la difficulté. A cela, rien d'étonnant. L'acte de foi est si complexe qu'il n'est pas facile d'éviter une certaine confusion dans l'analyse des éléments divers qui le composent. Essayons toutefois de mettre en lumière la vraie cause de l'intervention de la volonté. C'est de l'inintelligence de cette cause que viennent la plupart des obscurités dans la matière qui nous occupe.

Remarquons, tout d'abord, que les raisons de croire, si fortes qu'on les suppose, laissent subsister toute l'obscurité et tout le mystère intrinsèque et métaphysique de l'objet. Ce dernier n'acquiert, par le fait du témoignage, aucune lumière propre qui le rende visible, qui nous permette de le percevoir et de le reconnaître directement: nous n'en avons ni connaissance immédiate ni même inférée, dans le vrai sens du mot; car, pour qu'il y ait démonstration, il est nécessaire de procéder par des causes ou des propriétés se rattachant à l'objet lui-même. Rien de semblable quand on procède exclusivement par voie d'autorité. L'objet, dans ce cas, ne se manifeste nullement de lui-même. Bien plus, on peut dire qu'il oppose une certaine résistance à son assimilation par l'esprit; résistance qui s'explique fort bien par le fait qu'il n'est pas en communication directe avec nos facultés de connaissance. Et combien tout cela est plus vrai encore des vérités surnaturelles que l'intelligence humaine est radicalement incapable de pénétrer! Là, non seulement l'objet n'est pas vu, mais il ne peut être vu en aucune manière dans les conditions présentes de notre vie.

L'obscurité demeure donc entière dans l'objet de la croyance comme tel : les motifs les plus intellectuels de croire et les plus certains n'y peuvent

rien changer. Ils ne montrent pas la vérité de l'objet par ses causes propres. Or, seul ce dernier procédé conduit à la vision; seul il nous manifeste le vrai dans toute la force du mot. Sans doute, les raisons de croire aboutissent également au vrai, mais seulement en tant que certifié et attesté. La distinction peut paraître subtile; mais elle est d'une grande portée dans la question présente. Cajetan formule ainsi le principe sur lequel elle repose : *Constare aliquid esse verum ut credibile, diminuit de ratione veri constantis absolute* (1). Résumons en quelques mots le commentaire qu'il en donne.

Une proposition connue comme démontrable scientifiquement est quelque chose par elle-même : *scibile est aliquid ex se.* Après l'avoir jugée telle, nous la connaissons comme certaine et nécessaire, et nous ne pouvons lui refuser notre assentiment, même avant toute démonstration particulière. Une proposition, au contraire, connue comme croyable n'est rien par elle-même; elle tire toute sa force et toute sa raison du témoignage: *scibile est aliquid ex se, credibile autem ex testimonio:* elle est vraie pour nous, en tant que témoignée, et pas autrement. Nous n'en avons ni la science ni la vision intellectuelle; elle nous met en présence d'une vérité conséquente au témoignage et non d'une vérité qui résulte de l'évidence interne des choses. Démontrer qu'un objet est croyable, ce n'est pas précisément démontrer qu'il est vrai, mais que, étant donnés les témoignages, il est apte à être cru : *Si constat aliquid esse credibile,*

---

(1) *Sum. theol.*, II-II, q. 1, a. 4.

non constat propterea esse verum, sed testimonia esse talia ut illud sit credibile (1). Il faut donc nier cette conséquence : Pierre a l'évidence de la crédibilité des enseignements de la foi; donc, il a l'évidence de leur vérité. Par l'évidence de crédibilité, ces enseignements sont vrais, pour nous, comme attestés : *ut attestata;* mais leur vérité intrinsèque ne nous est pas révélée pour cela. L'évidence de la vérité d'une assertion est incompatible avec la foi; mais l'évidence de sa crédibilité ne l'est pas. Cette dernière s'oppose à la foi aux témoignages, mais non à la foi aux choses témoignées. Connaître la crédibilité d'une proposition, ce n'est donc pas, rigoureusement parlant, en connaître, *nous*, l'évidence, ni la certitude, ni la vérité, mais connaître seulement son aptitude à être crue ou, si l'on veut, son droit à être acceptée par notre esprit. Toutes ces explications reposent, au fond, sur le principe suivant de saint Thomas : *Certitudo non potest haberi de aliquo nisi possit judicari per proprium principium* (2). Or, dans la croyance, nous ne jugeons pas d'un objet par sa propre cause, mais plutôt par une cause extrinsèque. Sans doute, ce langage tout scientifique diffère totalement du langage ordinaire; et il pourrait, de ce chef, engendrer quelque confusion ou équivoque. Il est pourtant indispensable, pour la pleine intelligence de la question qui nous occupe, d'envisager les choses sous cet aspect.

Il nous sera facile, maintenant, de nous faire une

---

(1) *Sum. theol.*, II-II, q. 1, a. 4.
(2) I-I, q. CXII, a. 5.

idée de l'intervention de la volonté dans la croyance et d'en saisir le pourquoi philosophique. Quelques points importants demeurent acquis : l'objet de la croyance n'apparaît nullement dans sa vérité intrinsèque; son contenu demeure toujours mystérieux; nous ne pouvons l'expliquer par son propre principe. Comment, dans ces conditions, pourrait-il être considéré comme cause, même partiellement déterminante de l'assentiment intellectuel? On peut même dire qu'il oppose sur ce point une sorte de résistance passive. A aucun degré il ne réalise ces paroles de saint Thomas : « L'intelligence est déterminée par l'objet lui-même, soit immédiatement connu comme dans les premiers principes, soit médiatement connu comme dans les conclusions de la science. » Il nous faut donc renoncer à chercher de ce côté la cause déterminante de l'assentiment, surtout la cause nécessaire et inéluctable. Il nous reste ensuite le vrai de crédibilité; mais nous avons vu que, si évident qu'on le suppose, il ressortit tout entier au témoignage. Qu'est-ce à dire? sinon qu'il est la conclusion de la démonstration du fait du témoignage et, par conséquent, de la crédibilité. Son évidence, nous venons de le dire, détruit la foi à l'attestation et rien autre. Elle signifie : crédibilité nécessairement déduite et évidente, et non pas : démonstration des choses certifiées ou révélées. Nous voilà donc revenus au même point que précédemment. Ce n'est donc ni dans la vérité intrinsèque de l'objet ni dans sa vérité de crédibilité qu'il faut voir la cause déterminante de l'assentiment de la croyance. Nous pouvons voir déjà que cet assentiment n'a rien de commun avec celui dont saint Thomas nous dit : *est in ordine naturæ : proprie loquendo naturæ imperio*

subjacet (1). C'est bien loin du domaine des causes naturelles qu'il faut en chercher la cause, c'est-à-dire dans le domaine de l'activité volontaire ou affective.

Mais cette doctrine n'échappe pas à certaines objections. Il existe des cas, nous dit-on, où la volonté n'a pas à intervenir pour faire accepter le témoignage : par exemple, celui d'entre nous qui n'a pas vu Rome croit sans aucune hésitation et sans intervention volontaire cette assertion : *Rome existe*.

Les anciens appelaient les propositions de ce genre *propositiones famosæ* (2). Les difficultés qu'elles soulèvent dans les questions présentes sont loin d'être insolubles. Elles vont donner occasion d'apporter de nouvelles preuves ou explications en faveur de notre thèse.

On peut tout d'abord répondre qu'on ne tient pas uniquement les propositions dont il s'agit par voie d'autorité : *ob auctoritatem dicentis*. L'adhésion qu'on leur donne est motivée plus ou moins consciemment par des inductions ou déductions complètement étrangères au motif d'autorité. Il est facile de s'en convaincre par une sorte de contre-épreuve. Supposons que c'est à un sauvage ou à un homme absolument illettré qu'on s'adresse. Le cas prend tout de suite un autre aspect et se range de lui-même dans la catégorie de la croyance pure; il relève tout entier du motif de l'autorité, et on a moins de peine à comprendre alors l'intervention de la volonté, supposé

(1) I-II, q. XVII, a. 6.
(2) ALB. MAGN., l. I, *Poster. analyt.*, tract. I, c. III.

même la certitude de l'information et de la sincérité du témoin. Plaçons-nous ensuite dans l'hypothèse d'une croyance qui rencontre de grands obstacles dans les passions, l'intérêt ou toute autre disposition morale. L'influx de la volonté devient, par le fait même, très sensible. Mais ne peut-on pas dire que l'obstacle, ici, ne fait que mettre en évidence un influx qui existe en toute croyance, même celle qui ne heurte ni nos sentiments ni nos idées ordinaires? On ne le remarque pas dans les affaires courantes, tellement il est spontané. Cependant, la réflexion et l'analyse nous permettent de constater sa présence.

Ces réponses ne sont pas sans valeur, du moins pour déterminer la nature de certains cas particuliers. Mais elles en appellent une autre plus générale qui s'attaque à la racine même de la difficulté. La voici.

Une distinction semble s'imposer relativement à l'objet du témoignage. Ce dernier peut porter : 1° sur l'existence pure et simple d'un fait sensible de l'ordre naturel ; 2° sur une proposition doctrinale de tout ordre ou un événement surnaturel. Dans le premier cas, le témoignage autorisé et connu comme tel est, à bon droit, considéré comme une démonstration par la cause propre : *per proprium principium*. Dans l'ordre de la connaissance, il y a relation nécessaire d'effet à cause (autant que la matière le comporte) entre ce témoignage et l'existence du fait en question. Cette existence ne peut être connue que par intuition directe ou par le témoignage. Elle est donc l'objet propre et adéquat du témoignage, et, par ailleurs, elle a, dans le témoignage, son principe propre de connaissance. Dans ces conditions, nous ne sommes plus

en matière de croyance proprement dite, mais bien en matière de science; car il y a une véritable démonstration.

Dans le second cas, où nous sommes en présence d'une assertion doctrinale, d'un événement surnaturel, la question n'est plus la même. Les raisons propres d'adhérer à une doctrine sont les raisons intrinsèques; la preuve extérieure du témoignage ne vient qu'en seconde ligne, à défaut de preuves plus directes. Et, même lorsqu'elle se produit dans toute sa force, elle ne nous livre pas le contenu de l'objet, elle en laisse subsister tout le mystère intérieur, et il y a toujours place pour la foi : *stat fides eorumdem secundum proprias rationes* (1). Combien cela est plus vrai encore des mystères chrétiens et des vérités surnaturelles, puisqu'il faudrait, pour les connaître de la sorte, une communication de la science de Dieu qui ne nous est pas donnée ici-bas.

Il importe donc de bien distinguer le domaine de la croyance proprement dite de celui de la science dans le sens large du mot. Il ne sera pas inutile non plus d'avoir bien présentes, dans ces matières, les quelques considérations qui vont suivre.

Le témoignage le mieux établi et le plus autorisé ne fait jamais disparaître l'inévidence objective; il ne détruit pas non plus, dans les questions de fait, la contingence du conséquent; contingence qui est, comme nous l'avons fait remarquer déjà, la vraie cause de possibilité des doutes imprudents et des difficultés apparentes. Du reste, les recherches et les raisonnements eux-mêmes, qui établissent le témoi-

---

(1) Cajetan, *Sum. theol.*, II-II, q. v, a. 1.

gnage, sont loin d'être en matière nécessaire. Comment une question concernant la science et la sincérité d'un témoin le serait-elle? Nous parlons de témoignage humain, bien entendu. Quelle que soit la conclusion à laquelle on s'arrête, dans cet ordre de choses, il n'y aura jamais impossibilité objective d'être autrement. Voilà donc une porte ouverte encore aux doutes, aux objections plus ou moins vraisemblables. Et la chose est d'autant plus grave qu'elle porte sur l'autorité, sur la preuve extérieure elle-même. La contingence du conséquent se retrouve donc avec tous ses inconvénients possibles dans les préliminaires de la croyance. On voit tout le parti que l'intérêt et la passion peuvent en tirer.

De ce chef, le témoignage le plus fort n'apparaît donc nullement comme cause nécessaire; il ne fonde, tout au plus, qu'une nécessité de conséquence : nécessité qui porte tout entière sur la crédibilité de l'assertion. Cette distinction est essentielle. Elle sauvegarde toutes choses : la certitude avec l'inévidence objective; la certitude vraie avec un point métaphysiquement vulnérable qui explique fort bien les doutes imprudents, les difficultés apparentes, les tentations importunes. Le rôle de la volonté, à ce dernier point de vue, est considérable, on peut même dire capital dans la pratique.

La distinction que nous venons de faire a aussi un autre avantage : celui de nous faire éviter un travers regrettable dans lequel sont tombés d'excellents auteurs — travers qui consiste à porter atteinte à l'autorité du témoignage humain en niant la possibilité de son évidence. On peut toujours, disent-ils, faire l'hypothèse d'un mensonge ou d'une erreur : cette hypothèse, si improbable qu'on la suppose, n'en

exclut pas moins l'évidence absolue de la véracité du témoin et, par conséquent, de ses dires. Tout cela pour donner un fondement au doute possible et une cause à l'intervention de la volonté. Mais dans cette manière d'envisager la question, il y a erreur ou équivoque. Que veut-on dire par l'évidence absolue de la véracité du témoin? On paraît oublier que nous ne sommes pas en matière nécessaire et que, quelle que soit la conclusion à laquelle on arrive, on sera toujours en présence de la possibilité objective d'être autrement : *aliter se habere*. Mais, cela étant admis, on ne peut ni on ne doit tenir compte pratiquement de cette possibilité : elle ne saurait empêcher la certitude ou l'évidence morale de la véracité du témoin, évidence dont la matière sous-jacente est parfaitement capable et qui rend toute métaphysique ou contradictoire l'hypothèse d'un mensonge ou d'une erreur. Il s'agit, en d'autres termes, de ne pas confondre des choses tout à fait distinctes : la contingence du conséquent ou de l'être avec celle de la conséquence. Il serait, par ailleurs, très dangereux d'ébranler de quelque manière, en thèse générale, l'autorité du témoignage humain.

Nous ne rapporterons pas d'autres objections contre la liaison que nous avons établie entre la croyance au témoignage et l'intervention de la volonté. Les principes que nous avons posés peuvent servir à résoudre toutes les difficultés. Il ne nous reste plus maintenant, pour être le moins incomplet possible, qu'à dire quelque chose du mode d'intervention de la volonté. Voyons comment cette intervention se produit.

Une assertion quelconque étant démontrée croyable, l'esprit juge qu'il est bon et convenable d'adhérer

à ce qui est certifié : *convincitur intellectus ad hoc quod judicet esse credendum his quæ dicuntur* (1). C'est ici le point le plus délicat de la psychologie de la foi : il nous fait entrer dans une phase nouvelle et décisive de la croyance. Certain de la crédibilité de l'objet, l'homme voit avec évidence qu'il peut raisonnablement et doit moralement croire : *videt esse credendum.* C'est un commencement de réalisation. Cependant, ce n'est pas encore la foi. Pour passer à l'acte, il est indispensable, nous l'avons vu, que la volonté se décide; or, elle ne se décide que sous l'attraction d'un bien présenté par l'intelligence. Dans l'espèce, l'intelligence montre le bien de croire. C'est ce que les meilleurs philosophes et théologiens scolastiques appellent : *propositio boni et convenientis.* Il ne s'agit plus de la manifestation du vrai, mais du bien. A ce moment, du reste, le vrai lui-même est envisagé sous l'aspect du bien : *sub ratione boni.* C'est ici que, dans l'ordre surnaturel, se placent l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit, ce *credulitatis affectus* dont parlent les Conciles. Le travail intérieur qui est ainsi désigné a trait à la présentation et à l'acceptation d'un bien surnaturel. Le principe posé par saint Thomas est universel : *Sicut imaginatio formæ sine æstimatione convenientis vel nocivi non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis* (2). Le passage de la théorie à la pratique, de l'idée pure à l'action ne se fait pas autrement. On comprend, dès lors, le rôle capital que les dispositions morales de l'homme

(1) *Sum. theol.*, II-II, q. v, a. 2.
(2) I-II, q. IX, a. 1.

jouent à ce moment de la formation de la croyance; on se fait facilement une idée des considérations personnelles et relatives qui peuvent alors influencer le jugement.

De quoi s'agit-il, en effet? Il s'agit d'envisager et d'accepter l'objet de la croyance et l'autorité qui le présente sous l'aspect du bien; il s'agit d'accomplir un acte dont les conséquences morales sont des plus graves. Tout cela peut facilement fausser et pervertir le jugement appréciatif de la bonté et de la convenance, l'*æstimatio convenientis* dont nous venons de parler avec saint Thomas. Ce jugement est livré, en fait, pour beaucoup, aux influences subjectives : *per passionem appetitus sensitivi fit aliqua immutatio circa judicium de objecto voluntatis* (1); les passions opèrent une sorte de métamorphose de l'objet de la volonté. On aurait tort, cependant, de donner à cette difficulté d'exécution une portée qu'elle ne peut avoir : de méconnaître, par exemple, le rôle de la crédibilité rationnelle, de s'imaginer que l'acquisition de la foi est une affaire purement morale. La préparation morale, certes, est nécessaire. C'est un facteur de première importance. C'est dans ce sens que Newman a pu dire, non toutefois sans une pointe anti-intellectualiste : « C'est en obéissant aux commandements de l'Ecriture que nous apprenons que les commandements viennent réellement de Dieu. Notre obéissance se change en preuve, nos actes en science. Un homme qui aime le péché ne désire pas que l'Evangile soit vrai, et n'est pas, en conséquence, bon juge de la

(1) *Sum. theol.*, I-II, q. LXXVII, a. 1.

vérité de l'Evangile. » Au contraire, « essayant d'obéir à Dieu, le chrétien arrive à bien se connaître, lui, ses misères, ses besoins. Ainsi nous rendons témoignage à telle doctrine par notre expérience passée, à telle autre par le besoin que nous avons qu'elle soit vraie, à telle autre parce qu'en la pratiquant nous la voyons vraie » (1). Mais, encore une fois, la nécessité de la préparation morale ne doit pas nous faire oublier le travail purement intellectuel qui a pour but de déterminer objectivement la matière de la foi.

La volonté ayant donc subi l'attraction de l'objet intervient activement dans la production de l'acte de foi. Au point où nous en sommes, le rapport de l'objet à l'intelligence est déterminé par le jugement de crédibilité, le rapport de l'objet à la volonté l'est par le jugement d'*appétibilité*. C'est sous l'impression de l'évidence pratique de ce dernier que la volonté fait passer l'intelligence à l'acte, et nous avons alors la croyance actuelle.

Toutes ces choses semblent n'en faire qu'une dans la réalité, car il y a compénétration réciproque de la volonté et de l'intelligence : *voluntas et intellectus mutuo se includunt* (2), nous dit saint Thomas. Mais il est indispensable, pour posséder une notion scientifique de l'acte de foi, de faire la part de chacune de ces facultés.

On peut voir par là l'erreur de ceux qui s'imaginent que l'intervention de la volonté fausse l'élément purement intellectuel de la croyance. Elle le

---

(1) Voir *Revue Augustinienne*, 15 janvier 1908, « Newman et le newmanisme » (p. 31).

(2) *Sum. theol.*, I, q. XVI, a. 2.

fausse, disent-ils, en le dépassant; la volonté de croire est comme un mensonge qu'on essaye de se faire à soi-même. Est-ce à la volonté de changer le caractère de la certitude? de créer la vérité ou de la transformer? de donner aux preuves une force qu'elles ne sauraient avoir par elles-mêmes?

Non, répondrons-nous, tel n'est pas l'objet de l'intervention de la volonté dans la croyance. Elle ne complète pas le travail de l'esprit par l'apport d'une lumière nouvelle, ne produit pas une manifestation plus vive de l'objet, ne le rend pas intellectuellement plus visible. Cet objet demeure ce qu'il était; les raisons de croire également; rien n'est changé au jugement de crédibilité. Seulement, l'objet est envisagé sous un point de vue tout nouveau : *sub ratione boni et appetibilis;* il est perçu dans son rapport de convenance à la volonté, et c'est ce qui détermine l'assentiment rationnel. Etant donné ce rapport de convenance, la volonté fait adhérer aussi l'intelligence à l'objet. Cette dernière n'a aucun motif de refuser cette adhésion. D'une part, le vrai croyable lui est suffisamment présenté; de l'autre, le vrai est son bien particulier, à elle, comme faculté de comprendre. Le seul obstacle à l'assentiment purement intellectuel était l'inévidence objective: inévidence qui s'opposait à toute détermination venant de l'objet. Cet obstacle disparaît par l'intervention de la volonté; c'est-à-dire que le bien évident obtient le résultat que le vrai inévident ne pourrait obtenir. C'est la doctrine même de Jean de Saint-Thomas qui nous dit: *Ad fidem requiritur imperium voluntatis..... etiam quoad specificationem id est quoad determinationem ex parte objecti, supplentem per propositionem convenientiæ id quod non potest determinare objectum per*

evidentiam veritatis (1). On voit par ces quelques explications que l'intervention de la volonté ni ne dépasse ni ne dénature les éléments intellectuels de la croyance.

Nous ne poussons pas plus loin cette analyse. Il ne nous reste maintenant qu'à formuler nos conclusions générales. Les voici. La foi et l'opinion ont pour caractère commun l'inévidence objective. Mais elles diffèrent totalement sur d'autres points essentiels. Elles n'ont ni le même principe formel de connaissance ni le même procédé d'assentiment : *differunt essentialiter in modo et ratione formali tendendi in sua objecta* (2). Ainsi la foi s'appuie sur l'autorité extrinsèque; l'opinion, sur des raisons intrinsèques qui ont un rapport direct avec l'objet. Dans l'une, les raisons autres que l'autorité ne sont requises que subsidiairement, par rapport à la volonté; dans l'autre, les raisons probables font partie essentielle de l'acte; ensuite, elles n'ont pour but que la manifestation du vrai et ne s'adressent qu'à l'intelligence. Dans la première, l'intervention de la volonté est une nécessité provenant de la nature même des éléments intellectuels de l'acte; dans la seconde, l'assentiment imparfait est le résultat de l'évidence de la probabilité elle-même. Si la volonté intervient, ce n'est que pour transformer l'opinion en croyance : *quia voluntas utitur aliquando opinione tanquam fide* (3).

Par ailleurs, il est incontestable que notre activité volontaire ou affective peut se trouver mêlée de fait à nos convictions les plus intellectuelles en apparence.

---

(1) *Log.*, II p., q. XXVI, a. 4.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

Ainsi, c'est la volonté qui commande, dirige, active nos études et nos recherches; ce sont nos états affectifs qui exercent bien souvent une influence aussi décisive que malheureuse sur nos jugements. Mais, à bien considérer les choses, l'intervention de la volonté est le propre de la croyance. Nous en trouvons la cause dans l'extériorité même de son principe de connaissance : principe qui n'atteint nullement la vérité intrinsèque de l'objet, mais constitue seulement ce dernier *in esse credibili*. Il n'en résulte qu'une aptitude à être cru, et c'est ce qui fait la marque particulière et distinctive de la croyance. Quant aux exemples de témoignages où la notion de la volonté semble nulle de fait et de droit, ils demandent à être examinés avec soin. En les dépouillant des inductions ou des déductions plus ou moins conscientes qui peuvent s'ajouter au motif d'autorité, on se rend mieux compte de la part de volontaire qu'ils laissent subsister. Nous avons vu, ensuite, qu'il y a des cas où il faut admettre une véritable démonstration.

Enfin, l'intervention de la volonté n'a pas pour but de faire plus de lumière : *additionem luminis* (1). Elle ne tend qu'à déterminer l'assentiment de l'intelligence par l'attraction combinée du vrai et du bien.

Ces notions philosophiques ne seront pas inutiles à ceux qui veulent approfondir la nature de la foi, soit humaine, soit surnaturelle. Elles demanderaient, sans doute, des développements plus considérables encore. Mais ce que nous en avons dit ici suffira, croyons-nous, au lecteur attentif et studieux pour résoudre les principales difficultés de cette matière si complexe.

---

(1) Joan. a S. Thom., *Log.*, II p., q. xxvi, a. 4.

CHAPITRE X

L'histoire est-elle une science?

Ce n'est point là une question oiseuse, comme on pourrait le croire. Nous devons la regarder, au contraire, comme très importante et très actuelle. La réponse qu'on y fait est loin d'être indifférente : elle pose ou suppose toute une philosophie. C'est pourquoi elle a été traitée et résolue en sens divers. Nous l'étudierons, nous, à la lumière des principes philosophiques de saint Thomas. Tous ceux qui ont quelque notion de ces principes peuvent facilement préjuger notre conclusion. Disons tout de suite qu'elle n'a rien de favorable à l'opinion de ceux qui font de l'histoire une science. Nous considérons même cette opinion comme une erreur assez grave. Si elle ne se rattache pas toujours directement aux doctrines qui soutiennent la relativité et la mobilité de la science en général, elle est, du moins, de nature à les favoriser. On conçoit qu'elle soit bien vue à notre époque d'aversion pour les principes et pour toute valeur stable dans la doctrine. L'histoire-science se prête mieux que toute autre aux combinaisons et aux interprétations personnelles des faits. Aussi est-elle, sous ce rapport, une source abondante d'erreurs et de préjugés, qui sont d'autant plus tenaces qu'ils se donnent

comme conclusion d'une science positive. C'est là que se trouvent le danger et l'illusion. Sous le couvert des faits, on pratique le plus pur subjectivisme, on s'abandonne à l'impressionnisme et à la fantaisie. Les abus de ce genre sont tels qu'une réaction nous paraît inévitable. Si l'on ne va pas jusqu'à voir, avec un écrivain de nos jours, dans la prétendue rigueur de l'histoire « la plus colossale plaisanterie de la science moderne » (1), on y verra, du moins, une de ses erreurs les plus répandues : erreur que nous nous proposons de combattre ici, en montrant que l'histoire ne réalise pas les conditions essentielles de la science. *Dans aucun des principaux éléments qui la composent elle n'atteint à la perfection de connaissance nécessaire pour cela.* Pour nous en convaincre, nous n'aurons qu'à la suivre dans les phases les plus importantes de son développement comme science. Mais, hâtons-nous de le dire : la question qui nous occupe n'a rien de commun avec celle de l'utilité de l'histoire, comme nous le verrons plus loin. Il n'y a aucun inconvénient à ce qu'une forme de notre activité intellectuelle ne soit pas à proprement parler scientifique ; mais il y en a plus d'un à lui reconnaître la qualité de science, contrairement à sa nature et à ses possibilités.

La réunion des faits.

Nous l'avons dit, avec saint Thomas et tous les vrais savants : les faits ne sont que les matériaux de la science mais, pour n'être pas la science, ils n'en sont pas moins nécessaires. Rien ne saurait

(1) E. Rey, *Renaissance de l'orgueil français*, p. 171.

nous dispenser de les rechercher et de les établir avec toute l'exactitude possible. C'est le premier devoir de l'historien. Avant tout, il s'agit d'obtenir la connaissance brute des faits. Or, même dans ce travail tout positif, soumis à des procédés techniques, à des règles précises, il se glisse des imperfections, des lacunes, une part de subjectivité qui sont incompatibles avec l'idée de science. Nous ne voulons pas dire qu'un grand nombre de faits historiques ne puissent pas être scientifiquement constatés. Non, ce n'est pas là notre pensée : l'agnosticisme en histoire n'est pas plus recevable qu'en philosophie. Nous dirons même que la réunion des faits, qui est la partie la plus essentielle et la plus fondamentale de la tâche de l'historien, échappe plus que toute autre aux lacunes dont nous parlons. Cependant, elle ne parvient pas à se constituer *en fondement de science*. Les considérations suivantes suffiront à le prouver.

Tout d'abord, on ne peut qu'être extrêmement frappé de la contingence du document en histoire. Rien n'en assure l'existence : aucune loi ne préside à sa production. Il peut être ou ne pas être : il peut être complet ou n'exister qu'à l'état rudimentaire. En d'autres termes, les faits historiques ne s'enregistrent pas d'eux-mêmes, et, par ailleurs, rien n'en fixe le souvenir avec la régularité et la certitude d'une loi naturelle. Leur mise en récit ne peut être ramenée à aucune règle : elle semble plutôt porter, dans une large mesure, l'empreinte du hasard. Dans ces conditions, on ne dispose pas d'une base solide pour l'édification d'une science : la construction scientifique qu'on élèvera ainsi sera atteinte d'un vice originel. Les choses se passent tout autrement dans les sciences de la nature : la manifestation des faits s'y trouve

ramenée à des lois; ensuite, ces mêmes faits peuvent être constamment vérifiés par l'observation directe et l'expérience, tandis que l'observation en histoire ne se fait qu'à travers les témoignages et les documents. Nous ajouterons que même la constatation empirique des faits n'est pas fermée à toute intervention d'éléments étrangers et subjectifs; et cela, à un degré qui n'est guère compatible avec les exigences de la science proprement dite. Nous n'en chercherons pas la preuve dans une doctrine que certains théoriciens de l'histoire formulent ainsi : « L'historien ne connaît jamais directement les faits : il ne connaît que l'impression qu'ils ont produite sur ceux qui en ont été les témoins ou qui en ont entendu parler. » On sait que les modernistes se sont particulièrement attachés à ce point de vue. Ainsi ils ont parlé d'une transfiguration des choses par la foi et de leur élévation au-dessus des conditions historiques. Ils ont même été amenés, dans cette voie, à distinguer une double histoire : l'une *intérieure,* l'autre *réelle.* D'où il suit, comme le fait remarquer l'Encyclique *Pascendi,* que nous sommes en présence de deux Christs, dont l'un est réel et dont l'autre, celui de la foi, n'a jamais vécu ailleurs que dans les pieuses méditations du croyant : tel, par exemple, le Christ que nous offre l'Evangile de saint Jean. C'est l'introduction du subjectivisme en histoire ou, si l'on veut, son application à un cas particulier. A vrai dire, les auteurs dont nous parlons sont dans la logique de leur philosophie. N'enseignent-ils pas couramment que nous ne connaissons des choses que les états subjectifs qu'elles suscitent en nous? Sans doute, nous projetons instinctivement en dehors le contenu de notre pensée. Mais le fait de cette objectivation ne compte pas pour nombre

de savants et de philosophes modernes. Leurs efforts ne tendent pas à l'expliquer, mais plutôt à le dénaturer. Ils ne regardent comme scientifiques que les solutions étrangères, sinon contraires, aux données du sens commun. Saint Thomas suit le procédé inverse : et c'est ce qui différencie essentiellement sa pensée de ce qu'on est convenu d'appeler la pensée moderne. Mais revenons à l'histoire, et cherchons ailleurs que dans un système philosophique la preuve des lacunes qui, du point de vue de la science, qui est le nôtre, se rencontrent dans la simple réunion des faits.

Il n'est pas nécessaire de sortir de l'histoire pour la trouver, cette preuve. Ainsi, on convient généralement qu'il y a des vides dans la succession des faits. Or, il arrive souvent, dans ce cas, que l'historien a recours au raisonnement pour suppléer au silence des sources. On comprend toute la difficulté, toute la délicatesse d'un tel travail. Le moins qu'on puisse en dire, c'est qu'il n'a rien de scientifique. On n'y peut suivre de règle absolue. Même après avoir acquis une connaissance approfondie du milieu, après avoir réuni un grand nombre de faits certifiés et prouvés, on ne pourra trouver la certitude dans cette voie. Ceux qui s'imagineraient le contraire se montreraient par là même dénués de tout sentiment de la complexité des choses, et tout particulièrement des choses humaines. Non, reconstituer des faits humains par le raisonnement, ce n'est pas faire de la science : rien, dans un travail de ce genre, ne dépasse la conjecture ou la vraisemblance. Inutile d'insister : il est assez évident qu'une opération logique, ayant pour but de remédier au silence des sources ou à leur insuffisance, est une porte ouverte à l'incertitude sinon à la fantaisie. On peut en dire à peu près autant du choix

que l'historien est dans la nécessité d'opérer entre les faits qui lui sont connus : « On est d'accord à penser que l'histoire ne relève pas tous les faits que nous pouvons atteindre dans les documents. Le désaccord commence quand il s'agit de définir les faits que l'histoire doit retenir. Les historiens purs estiment que l'histoire possède, dans sa méthode elle-même, un critère qui nous permet de faire un choix. » (1) Nous croyons, nous, que ces historiens se trompent.

De quoi s'agit-il, en effet? Il s'agit de trouver une raison du choix. Or, une telle raison ne peut être qu'étrangère et supérieure à l'histoire. Un choix suppose nécessairement une comparaison. Or, comparer c'est étudier le rapport de deux ou plusieurs données au moyen d'une idée générale : nous voulons dire d'une idée dont les termes comparés ne sont pour ainsi dire que les parties. Or, cette idée, ce critère général, l'histoire proprement dite ne peut la fournir. N'a-t-elle pas, surtout dans la constatation des faits, n'a-t-elle pas pour objet propre l'*individuel?* Non, le jugement appréciatif de la valeur des faits n'a pas son principe ni son point d'appui dans l'histoire elle-même : et cela est doublement vrai du travail d'érudition dont nous parlons présentement. Ce jugement ne peut que varier selon la nature des faits que l'historien recherche plus particulièrement, selon le point de vue moral, religieux ou doctrinal qu'il adopte. S'il pense avec raison que l'élément essentiel de la civilisation est l'élément moral et religieux, les faits historiques et importants seront tout

---

(1) *La Philosophie allemande au* XIXe *siècle,* par CH. ANDLER, etc., p. 210.

autres pour lui que ceux qui retiennent l'attention de l'historien pour lequel le perfectionnement de la vie matérielle et l'accroissement du bien-être sont les principaux facteurs du progrès. On nous dit, il est vrai, que l'histoire se suffit à elle-même pour déterminer la valeur des faits, et on croit le prouver en disant : seront historiques les faits qui agissent ou qui ont agi. L'intérêt historique d'un fait sera d'autant plus grand qu'il aura eu un rayon d'action plus étendu. De prime abord, cela paraît simple et efficace. Mais, à bien considérer les choses, il n'en est rien. Le critère en question est illusoire et contient une pétition de principe. Pour mesurer l'importance d'un fait à ses résultats, il est avant tout nécessaire de lui reconnaître la qualité de cause. Or, c'est là que gît toute la difficulté. Il y a un cercle vicieux, en effet, dans la règle qu'on nous propose. Le fait primitif et ses conséquences durables, dites-vous, telle est la réalité historique. Mais le fait primitif étant déterminé comme tel par ces conséquences et vice-versa, un tel critère est sans efficacité. Il laisse subsister en entier la question autrement importante du rapport causal entre les faits. Seule pourtant la réponse à cette question nous permet de discerner les faits dominants et leur suite plus ou moins durable : c'est-à-dire que seule elle nous fournit la raison de la succession des faits. Or, comme nous le verrons plus loin, il faut sortir de la succession elle-même pour découvrir cette raison. L'histoire ne saurait donc se diriger par ses propres moyens dans le choix des faits à retenir, des faits vraiment historiques.

Cette insuffisance nous apparaîtra bien plus évidente encore si nous considérons les faits d'ordre spirituel, car, dans l'histoire comme dans la nature,

il y a l'ordre de la matière et celui de l'esprit. Or, l'appréciation des valeurs revêt un caractère tout différent selon qu'il s'agit de l'un ou de l'autre cas, nous voulons dire qu'elle n'engage pas les mêmes principes ni la même philosophie. Le fait matériel ne laisse que peu de place à l'interprétation subjective. La nature est ce quelle est, le savant n'a qu'à s'incliner devant ses manifestations ou ses phénomènes surtout lorsqu'il n'a d'autre but que de les collectionner. Et même, lorsqu'il en recherche les lois, il ne lui est pas nécessaire de faire appel à des données particulières supérieures ou étrangères : car les lois résident dans les faits eux-mêmes. Il en est tout autrement des actes humains proprement dits. Ils sont le produit de l'esprit et d'une loi impérative. Les prendre comme des faits purement naturels, c'est méconnaître ce qu'ils sont, c'est les dénaturer dans leurs éléments essentiels. N'est-ce pas de leur conformité avec les principes supérieurs de la raison et de la morale qu'ils tirent leur valeur intrinsèque? et c'est bien aussi par leur caractère moral que s'explique leur action historique. Non seulement l'historien a le devoir de les enregistrer dans leur matérialité, mais encore d'en apprécier la valeur morale. S'il ne le fait pas, il confond le bien et le mal ou il les met sur le même pied comme moteurs du développement historique de l'humanité et de la civilisation. Puisqu'un choix s'impose à lui et que ce choix se fonde sur les valeurs, il ne peut faire abstraction du caractère moral des actes humains : il ne le peut sans être convaincu de nier ou d'ignorer les premières valeurs qui soient au monde, même par rapport à l'évolution historique. On objectera sans doute que seule l'importance des événements dans la chaîne des causes

et des effets compte pour l'historien. Mais il est bien évident que cette importance n'est pas exclusive de la qualité morale des faits. Bien plus, cette qualité est un élément nécessaire pour rendre efficace l'explication historique. Il ne suffit pas, en effet, pour que les faits s'enchaînent et s'expliquent les uns les autres, d'établir entre eux un rapport purement extérieur. Un tel rapprochement n'est pas explicatif. Les « mécanistes » peuvent s'en contenter : les vrais savants ne le pourront jamais. Seule la causalité interne et morale lorsqu'il s'agit de faits humains est vraiment explicative. Les faits de cette nature sont le produit d'une volonté : tous portent l'empreinte d'un vouloir individuel ou collectif. Leur explication se présente donc avant tout comme un problème de psychologie morale. On ne saurait, en effet, les bien comprendre que dans et par le vouloir qui les a fait naître. Mais comment apprécier l'importance de ce vouloir en tant que cause, sans évaluer son mérite et sa portée du point de vue moral. Prétendre le contraire, c'est, d'une part, nier qu'il soit nécessaire à la pleine intelligence d'un acte de tenir compte de tous ses composants, et oublier, de l'autre, que la morale joue un rôle décisif dans la succession et le progrès du développement historique. On ne pourra donc opérer un juste discernement entre les faits humains sans apprécier leur caractère moral et sans recourir, par là même, à des principes extérieurs et supérieurs à l'histoire. C'est ce que nous voulions faire bien remarquer.

Nous ne prétendons pas, cependant, que la qualité morale des actes humains soit pour l'historien la seule valeur, la seule raison du choix qu'il opère entre les faits. Non, il peut et doit même souvent

apprécier les choses d'un autre point de vue sans méconnaître pour cela la juridiction universelle de la morale : ainsi, selon la nature des faits qu'il se propose tout particulièrement d'étudier, les valeurs seront pour lui sociales, religieuses, littéraires ou simplement esthétiques. Mais toujours et partout tout choix se fera d'après des critères non tirés expérimentalement des faits qu'il s'agit de réunir. C'est là le point capital de la question qui nous occupe présentement. En somme, dirons-nous avec un théoricien de l'histoire, « il est impossible d'écrire l'histoire sans choisir les faits historiques, pour leur donner une place et un développement proportionnés à leur valeur, à la valeur qu'ils ont comme résultat et résumé des causes antérieures, comme point de départ et cause efficiente d'effets ultérieurs. Dans le tableau que l'historien compose avec les faits, il doit les mettre en perspective et les grouper conformément à leur valeur. Les historiens les plus disposés à nier la possibilité de cette évaluation des valeurs la pratiquent néanmoins, même s'ils se bornent à être de purs narrateurs. Ils choisissent les faits, les paroles, les traits de caractère les plus expressifs, ceux qui nous révèlent le mieux l'importance des faits et la nature des hommes..... Cette évaluation des valeurs est délicate et sujette à mille causes d'erreurs. C'est là encore un des points où les règles sont insuffisantes, où le talent personnel de chaque historien trouve le plus à s'exercer, où parfois même une sorte d'intuition fait pénétrer plus loin que l'étude et la réflexion » (1). Inutile d'insister sur la place qui est

(1) G. Monod, *l'Histoire*, c. XIII de la collect. *De la Méthode dans les sciences*.

ainsi faite à des éléments étrangers et souvent subjectifs dans le travail tout positif par nature de la réunion des faits. Nous signalerons encore une autre lézarde assez fréquente dans ce même travail, en faisant remarquer le caractère souvent incomplet et provisoire de la synthèse des faits : nous voulons parler uniquement ici de ce qu'on a appelé la synthèse érudite. Pour un grand nombre de cas, elle n'est jamais close. Qui peut se flatter d'avoir épuisé tous les documents, réuni tous les matériaux? Il arrive, il est vrai, que sur un point donné les témoignages connus sont tels qu'ils font une certitude, qu'ils ne laissent aucune probabilité de modification pouvant résulter de nouvelles découvertes. Mais on conviendra que le phénomène contraire se produit assez souvent. Des documents sont mis au jour, des mémoires se publient, des archives longtemps fermées s'ouvrent, et voici qu'à mesure nos jugements sur certains hommes et certains événements doivent changer. C'est pourquoi Brunetière a pu dire : « On ne fixe pas l'histoire, et, comme l'humanité même, elle est toujours en mouvement..... Lequel de nous pense aujourd'hui de la Révolution ce qu'en pensait naguère la génération des Thiers ou des Michelet? et pourquoi ne le pensons-nous plus? C'est que nous ne sommes plus les mêmes hommes; c'est que cinquante ou soixante ans se sont écoulés; c'est que les mêmes faits ne nous apparaissent plus sous le même aspect. » On le voit : ce n'est pas seulement par la découverte de nouveaux témoignages que certains faits peuvent changer de valeur, mais encore par le plus ou moins de maturité ou de vertu intellectuelle de l'historien. Dans ce dernier cas, le fait matériel reste le même, mais il prend une autre signification, une autre portée. Le

changement n'en est que plus réel et plus grave. Il est dû bien souvent à l'habitude de voir les faits historiques du passé à travers les idées et les préoccupations présentes. A ce point de vue, on a pu dire que les matériaux de l'histoire ne sont jamais complets et que, d'autre part, ils ne sont jamais épuisés. Ils ne sont jamais complets parce que les observateurs d'autrefois dont le témoignage survit parfois seul aux faits abolis ne se sont pas posé les questions que nous nous posons et n'ont donc pas songé à y répondre. Et ils ne sont jamais épuisés parce qu'une description naïve des faits pose plus de questions à la pensée des siècles futurs que ne s'en posait l'esprit qui a consigné les faits..... C'est principalement pour les premiers âges de l'histoire que la synthèse érudite est et restera toujours très incomplète : les lacunes énormes qu'elle présente ne seront jamais comblées. Il ne saurait donc être question de science là où les matériaux de la science eux-mêmes font défaut. Ce ne sont pas les reconstitutions imaginatives, les petits raisonnements ou les toiles d'araignée de la critique qui pourront les remplacer. On sait qu'un historien se résigne très difficilement à un aveu d'ignorance. Que d'occasions pourtant, surtout pour les temps primitifs dont nous parlons, il aurait de faire cet aveu!

Il résulte de l'ensemble de nos remarques que la positivité ne peut se suffire à elle-même en histoire, même lorsqu'il ne s'agit que d'amasser des matériaux, assembler des faits. Nous avons vu que ce travail, qui est considéré comme le fondement de la science historique, est sujet à de graves lacunes ou imperfections. Par suite du caractère souvent provisoire de la synthèse des faits, du choix que l'historien opère

parmi eux, de l'appréciation des valeurs que ce choix suppose, la simple réunion des faits ne réalise pas ici les conditions requises par la science proprement dite : elle ne constitue pas un terrain, une base suffisamment ferme et solide pour l'édification de cette science. Il s'y mêle trop d'éléments empruntés d'autre part pour cela : éléments parfois subjectifs et incertains. Le recours au raisonnement pour suppléer à l'absence des documents et des témoignages ne peut pas conduire à des conclusions scientifiques, mais seulement conjecturales tout au plus. Sur ce point, aucune difficulté sérieuse ne peut se présenter. Réunir des faits dans de pareilles conditions, c'est abandonner ouvertement le domaine de la science. Nous avons dit ensuite que toute évaluation des faits est une porte ouverte à la subjectivité. Nous ne voulons pas dire que cette évaluation soit par définition une affaire purement subjective. Nous croyons, au contraire, qu'elle peut et doit se faire d'après des principes objectifs et impersonnels. Mais ces principes, l'histoire-science ne peut les fournir. Comment le pourrait-elle puisque c'est de la réunion de ses matériaux eux-mêmes qu'il s'agit. Qu'il le veuille ou non, l'historien est donc dans la nécessité de recourir aux données de quelque autre science et même de plusieurs autres sciences. C'est ainsi qu'apparaît avec évidence, pratiquement tout au moins, le péril de subjectivité. Chacun appréciera l'importance des faits d'après ses opinions particulières ou d'après des systèmes et des doctrines adoptés de confiance sans étude personnelle approfondie. Du reste, même dans le cas, très réel, de l'existence de critères certains et objectifs nous permettant de faire l'évaluation dont il s'agit, rien ne nous autorise à conclure qu'au moins, de ce

chef, l'histoire satisfait aux exigences de la science. Non, une science n'est telle qu'autant qu'elle possède des principes propres à l'aide desquels elle étudie son objet. Ainsi les mathématiques, qui ont pour objet la quantité en général, l'étudient à la lumière des axiomes ou des vérités qu'elle suggère immédiatement. Ainsi en est-il de toutes les sciences particulières. Mais c'est ce que nous ne voyons pas se vérifier pour l'histoire. Ce n'est pas à la lumière de principes propres qu'elle envisage et pénètre son objet, mais de principes dérivés d'un grand nombre d'autres sciences, ce qui lui enlève comme science toute existence autonome. Et cette raison a une portée générale. Et ce n'est pas seulement pour être apprécié à sa juste valeur que le fait humain exige l'intervention d'un grand nombre de connaissances acquises autre part, mais encore pour être simplement établi comme fait.

N'a-t-il pas besoin pour cela d'être compris, jugé, interprété? Il est profondément pénétré d'intelligence et de volonté, et cela même fait partie de sa réalité concrète, de sa constitution intime. On voit par là l'erreur profonde d'une interprétation matérialiste de l'histoire : elle érige en principe la mutilation des faits, et n'en retient que les formes extérieures. En réalité, un abîme sépare les actes humains des faits naturels. Ceux-là ne sont qu'eux-mêmes, ceux-là sont l'image, l'expression matérielle d'un fait spirituel, le symbole d'une âme, de ses sentiments, de ses pensées et de ses besoins. On ne saurait donc les comprendre, les traduire, les apprécier ni même les ordonner empiriquement sans recourir à des principes et à des doctrines supérieurs à l'histoire. La nécessité de ce recours est plus universelle, plus profonde,

plus intrinsèque pour l'histoire que pour n'importe quelle autre science subalterne : elle l'est au point de faire d'elle non pas une science ayant sa vie propre, mais une simple application d'un certain nombre d'autres sciences. C'est ce que nous verrons plus clairement encore dans la suite. Jusqu'ici, nous n'avons fait que préluder en quelque sorte à cette démonstration en faisant remarquer les lacunes, les imperfections, l'instabilité, la part de subjectivité qui se rencontrent jusque dans la réunion des faits. Cette dernière, sans doute, n'est pas la science : elle n'en est que le fondement. A ce titre, elle doit réaliser certaines conditions, certains caractères indispensables : or, c'est ce qui n'a pas lieu, tout au moins au degré que la vraie science exige. Et, s'il en est ainsi lorsqu'il s'agit seulement d'amasser les matériaux, c'est bien autre chose lorsqu'il s'agit de les coordonner, de les articuler logiquement, et surtout de les rattacher à des lois générales.

La coordination des faits.

Le point qui intéresse le plus directement la science dans le travail de l'historien, c'est assurément la coordination des faits. S'il ne s'agissait que de les réunir ou de les entasser d'une manière quelconque, ce travail n'aurait pas grande portée intellectuelle. Mais l'histoire ne se borne pas à collectionner les faits et les événements, elle se propose en outre de nous les montrer dans leur rapport de connexité et de dépendance. On admet généralement que l'histoire d'une période donnée n'existe pas tant que les faits ne sont pas présentés de façon à en faire

comprendre l'origine, la succession et le développement. Or, cette exposition logique des faits n'est à vrai dire que leur enchaînement causal. Nous n'avons pas d'autre moyen de les coordonner que de les montrer dans le rapport de causalité qu'ils soutiennent entre eux. Il s'agit donc de les rattacher à leur cause. C'est alors seulement qu'il nous sera donné de comprendre le changement et de pouvoir en rendre compte.

On peut apporter deux sortes de raisons du changement et de la succession en histoire. La première consiste à rattacher un fait à un autre fait, qui le précède et le détermine. Cette causalité est toute concrète et, en quelque sorte, matérielle. C'est la seule qui convienne à l'histoire considérée dans ses éléments propres et constitutifs. A vrai dire, elle ne sort pas de l'individuel. Elle se borne à constater le fait d'un rapport de coexistence ou de succession. Quant à enchaîner les phénomènes coexistants ou successifs par un lien rationnel, elle ne le prétend pas. La seconde manière de rendre compte de la succession en histoire est tout autre. Elle consiste précisément à faire rentrer le changement dans une loi générale dont il n'est qu'un exemple ou un cas particulier. Seul ce procédé est vraiment explicatif. Il reste à savoir si l'histoire peut y avoir recours, ou, ce qui revient au même, si elle peut élaborer le général par ses propres moyens. Parlons tout d'abord de la première forme de causalité.

Elle est, disons-nous, toute concrète et individuelle. Un fait antécédent s'y trouve relié à un autre par une relation toute particulière. L'histoire dans sa tâche la plus intellectelle est la recherche de cette relation : cependant, même dans l'hypothèse où elle

s'acquitterait de cette tâche selon toutes les règles et toutes les exigences d'une saine critique, elle n'arriverait pas à se constituer en science proprement dite pour cela. Il lui manquerait toujours un certain degré de généralité nécessaire. Mais combien l'hypothèse dont il s'agit est loin de se réaliser exactement! Dans l'ensemble, la recherche de la causalité concrète comporte trop de lacunes, de conjectures, de notions tirées d'autre part pour aboutir à des résultats vraiment scientifiques. Les actes et les faits humains dont l'histoire entreprend l'exposition logique sont d'une complexité telle qu'ils semblent défier le pouvoir d'unification qui appartient à l'intelligence humaine. Ils obéissent à des causes de tout ordre et de toute nature, à des mobiles infiniment variés. Cette multiplicité est souvent un obstacle à peu près insurmontable à l'articulation des faits et des événements. On dira, peut-être, qu'elle n'est qu'apparente; que la collection entière des antécédents et des circonstances ne constitue à vrai dire qu'une seule cause. Nous ne voulons pas le nier. Mais la difficulté dont nous parlons n'en subsiste pas moins. Comment, en effet, saisir dans leur ensemble les causes et les conditions d'un événement sans les avoir préalablement saisies, vérifiées chacune en particulier? Toute ignorance, toute méprise ou erreur relativement à un des antécédents peuvent dénaturer le rapport causal qu'il est question d'établir. On tombe alors dans le sophisme que les logiciens dénomment *non causa ut causa.* On sait qu'il est très commun en histoire.

C'est en vain, par ailleurs, qu'on s'imaginerait tourner la difficulté inhérente à la multiplicité et à l'hétérogénéité des causes, en reconnaissant à l'historien la faculté de faire un choix entre ces mêmes

causes, c'est-à-dire de ne faire état que des plus importantes. Car alors quel sera le critérium du jugement appréciatif de cette importance? N'est-il pas à craindre qu'il ne soit aussi variable et divers que le point de vue des historiens? Dans les sciences naturelles, on doit se borner, nous dit-on, aux faits les plus intéressants, c'est-à-dire, d'après H. Poincaré, « aux faits qui peuvent servir plusieurs fois, aux faits qui ont chance de se renouveler » (1). Cette règle qui ne manque pas d'une certaine objectivité ne saurait s'appliquer à l'histoire. Elle suppose des similitudes qui ne se rencontrent pas en matière d'actes humains individuels. Aussi dit-on communément que les faits de succession et non de répétition sont l'objet de l'histoire. Par ailleurs, on ne voit pas d'autres normes objectives qui puissent régler le choix de l'historien entre les causes et les conditions. Les raisons tirées de l'utilité, des besoins pratiques, de l'intérêt ou de la commodité de l'exposition sont étrangères à la science comme telle. Ensuite, quel moyen de rester objectifs en entrant dans cette voie? Les faits humains tels qu'ils sont donnés dans la réalité empirique ne sont-ils pas la matière propre de l'histoire? La matière qu'elle doit atteindre et exprimer avant tout sans aucune scission, sans aucune élimination d'origine subjective? On dira sans doute qu'étant donnés la multiplicité et l'enchevêtrement des causes, c'est là un travail pratiquement impossible. Nous dirons que c'est là un travail nécessairement trop incomplet pour être appelé scientifique. Quant à se

(1) H. Poincaré, *Science et méthode*, c. Ier.

borner à l'étude des causes les plus proches, des conditions les plus immédiates des faits et des événements, c'est un procédé de simplification qui n'est pas sans valeur. Mais s'il apporte quelque remède à l'énorme complexité de la réalité historique, il n'en laisse pas moins subsister, par son principe même, des lacunes et des ignorances qui sont incompatibles avec les rigueurs d'une méthode scientifique.

Une autre difficulté qui entraîne une conséquence identique provient non plus de la multiplicité des causes mais de leur caractère souvent intérieur et secret. Tout d'abord, selon une réflexion qu'on prête à Disraëli, « ceux qui gouvernent ne sont pas sur la scène, ils sont cachés dans la coulisse ». Ensuite, les mobiles et les ressorts des actes humains même les plus extérieurs ne sont pas toujours apparents. Cela revient à dire que l'historien se trouve continuellement en présence de deux catégories de faits : 1° les faits matériels qui sont les œuvres des hommes; 2° les faits spirituels qui sont leurs pensées et leurs sentiments, leurs intentions, leurs croyances, et en général tous les ressorts intérieurs qui les font agir. Or, l'observation ne porte que sur les apparences extérieures. Un raisonnement plus ou moins explicite est donc nécessaire pour passer de ces apparences à l'état réel des âmes. Or, on ne peut nier que ce passage ne soit très dangereux pour la vérité objective. Il pose et met en œuvre un nombre considérable de données qui ne sont pas du domaine de l'histoire. En d'autres termes, il ouvre la porte à l'imagination, au raisonnement subjectif dans une matière qui s'y prête moins que toute autre. L'histoire, dans ces conditions, court risque de n'avoir d'autre valeur que celle de la philosophie et surtout de la psychologie de l'his-

torien. Et c'est bien souvent ce qui arrive. On peut alors justement la comparer à la fontaine dont parle Rabelais qui rendait goust de vin selon l'imagination des buvants : « buvants de cette liqueur mirifique, vous sentirez goust de tel vin, comme l'aurez imaginé ». Ce n'est pas en ayant recours à l'intuition que l'on obtiendra des résultats plus satisfaisants dans la reconstitution de la vie psychique et spirituelle du passé. Dans une matière où le raisonnement n'a pas de point d'appui solide et se trouve sujet à mille causes d'erreurs, il serait bien étrange que l'intuition pût procéder avec plus de sûreté. Cependant, il ne manque pas de théoriciens de l'histoire et d'historiens pour l'affirmer.

On ne s'attendait guère à voir l'intuition intervenir en pareille matière. On ne voit pas comment elle pourrait nous conduire à la connaissance de faits individuels et nous y conduire par sa vertu propre. Car il ne s'agit pas ici d'un état affectif qui peut, de l'aveu de tout le monde, exercer une heureuse influence sur notre activité intellectuelle, mais bien d'un moyen particulier de connaissance. Considérée sous ce rapport, l'intuition est-elle une valeur dans la recherche historique? On doit répondre négativement. On s'assure des faits par l'observation. L'histoire ne fait pas exception à cette règle, bien que l'observation s'y produise à travers les documents et les témoignages. Or, une science qui vit d'observation exclut par le fait même l'intuition comme instrument distinct de connaissance. Ou cette intuition a le fait pour objet immédiat ou elle ne l'a pas. Dans le premier cas, elle ne se distingue pas de l'observation ; dans le second, elle ne donne qu'une connaissance abstractive, le fait n'étant perçu ni en lui-même ni

dans le témoignage : en d'autres termes, nous n'avons plus ni observation directe ni indirecte. On ne cherche pas à le nier, on prétend seulement faire revivre la réalité la plus intérieure et la plus profonde par l'imagination créatrice, par un vif sentiment de la vie, par un don inné de lire par intuition ou par je ne sais quel mélange de l'histoire et de l'historien cher à Michelet. Mais tout cela n'aboutit pratiquement qu'à fausser l'histoire en y introduisant un élément considérable de subjectivité, alors que seul l'esprit positif doit y régner. L'histoire s'occupe de l'existence, c'est-à-dire de l'être des choses en tant qu'elles se rattachent au temps et à l'espace. C'est là son caractère distinctif de se placer sur le terrain des faits concrets et individuels. Or, pour acquérir la connaissance des faits de ce genre, nous n'avons que le témoignage. Nous pouvons bien nous faire une idée de la nature générale et abstraite d'une chose par le raisonnement; mais lorsqu'il s'agit du fait de son existence et de son action, le raisonnement n'est plus indiqué. Ni lui, ni l'intuition intellectuelle, ni le sentiment de la vie si vif qu'on le suppose, ne peuvent résoudre par eux-mêmes et scientifiquement une telle question. Nous disons : scientifiquement. Car nous ne voulons pas dire que le raisonnement n'est d'aucun secours dans une question de fait. Non, il peut nous conduire à des probabilités et des vraisemblances; il peut nous diriger et nous soutenir dans les recherches positives; mais il ne peut pas faire la certitude, il ne peut autoriser une affirmation catégorique. Ceux qui s'en servent pour reconstituer la vie intérieure, les phénomènes psychologiques conscients ou inconscients de l'humanité, abandonnent le terrain de la science. Aussi les voit-on faire revivre le passé à leur

image et ressemblance : nous voulons dire qu'ils le considèrent et l'apprécient d'après les passions, les préjugés ou les idées courantes du présent. Cela peut être de l'histoire évocatrice, mais on avouera qu'elle n'a rien de commun avec l'histoire pure et simple telle qu'elle se déroule dans la réalité empirique. La seule conclusion à tirer de cette impuissance à reproduire avec certitude le passé dans sa vie intérieure, dans sa manière de penser et de sentir, dans sa complexité pleine et entière, c'est que l'histoire ne réalise pas certaines conditions essentielles de la science. Il y a dans son œuvre la plus fondamentale qui est la réunion des faits, leur articulation logique, de graves lacunes. Et ce n'est pas en faisant appel à des méthodes de connaissance qui n'ont rien d'intellectuel comme l'intuition et le sentiment de la vie qu'on pourra les combler. En un mot, l'histoire se trouve limitée par des barrières infranchissables dans la recherche scientifique des faits psychiques et spirituels, précisément au point de son domaine où il importerait le plus de pénétrer. Par ailleurs, comment établir un lien entre des faits plutôt imaginés que scientifiquement connus? On peut le faire, on le fait couramment, mais c'est là un travail dont le caractère subjectif et arbitraire ne saurait être nié.

La multiplicité des causes, leur nature profonde et secrète sont donc autant d'obstacles à la coordination des faits : obstacles souvent insurmontables comme nous venons de le dire. Mais il en est un autre que nous ne pouvons pas passer sous silence : c'est *le hasard*. Comme il a pour effet le plus apparent de rompre le jeu naturel et humain des causes, il intéresse au plus haut point la question qui nous occupe. Il s'agit avant tout de s'en faire une idée juste. Un

certain nombre de théoriciens de l'histoire et de savants naturalistes en ont parlé assez longuement. Mais ils n'ont abouti qu'à obscurcir et à compliquer une notion très simple dans son fond. Parmi toutes les définitions qu'on en a données, la suivante nous paraît la plus juste et la plus complète : le hasard, c'est ce qui arrive sans être voulu ni prévu par une cause seconde en exercice. Cette définition est celle des philosophes et des théologiens scolastiques et, à peu de chose près, d'Aristote lui-même. On peut en recueillir les éléments dans les IXe et Xe chapitres de sa Physique. Il y établit une distinction entre des causes qui agissent pour une fin connue et voulue par elles et celles qui ne font que suivre des tendances naturelles et aveugles. Dans le premier cas, le hasard prend le nom de τύχη, *fortuna;* dans le second, celui de ταὐτόματον, ce qui s'offre de lui-même, *casus*. Cependant, dans les deux cas, un effet se produit à l'occasion d'un autre qui était seul en question. Mais lorsqu'il s'agit d'une cause douée de raison et volonté, le fait de hasard prend une signification particulière : il peut être dit heureux ou malheureux, chance ou malchance : *eufortunium*, *infortunium*. Est-il besoin de faire remarquer qu'il n'y a aucun reste d'anthropomorphisme primitif dans cette manière de voir? On ne saurait soutenir non plus que ses partisans expliquent le hasard par la volonté capricieuse d'une sorte de divinité favorable aux uns, hostile aux autres. Il ne sera pas inutile également d'en faire la remarque : le fait de hasard n'accompagne qu'accidentellement l'effet directement voulu : s'il était lié à ce dernier avec une régularité parfaite ou une fréquence quelconque, il ne relèverait plus du hasard. Il serait voulu; car, comme saint Thomas nous le fait

justement observer : *stultum est dicere quod aliquis intendat aliquid et non velit illud quod ut frequenter vel semper adjungitur* (1). On peut voir par là l'erreur de ceux qui nous parlent des lois du hasard. Un savant de nos jours va même jusqu'à dire que le hasard est la loi la plus générale. Il est difficile de pervertir plus complètement une notion simple : c'est un sort que le hasard partage, dans la science et la philosophie modernes, avec le temps et l'espace.

Nous ne voulons pas engager ici de discussion approfondie, même au sujet du hasard et de ses prétendues lois. Nous nous bornerons sur ce dernier point aux réflexions suivantes. Il est contradictoire de chercher de la constance et de la régularité dans les événements fortuits. Car on y introduit par là même de la prévision et de la volonté. Or, ce qui est prévu et voulu n'est à aucun degré un fait de hasard. Prétendre le contraire, c'est aller non seulement contre le langage et le sens communs, mais encore détruire la notion elle-même qu'il s'agit d'expliquer. Il y a toujours, qu'on ne l'oublie pas, deux faits à considérer dans le phénomène du hasard : l'un est directement voulu; l'autre ne l'est pas, mais il se produit tout de même en liaison avec le premier. Mais cette liaison est tout accidentelle : elle n'est, à vrai dire, qu'une coïncidence ou, si l'on veut, la rencontre de deux ordres indépendants de phénomènes. Nous disons : indépendants, dans ce sens qu'ils ne sont pas intrinsèquement liés l'un à l'autre et qu'ils n'agissent pas de concert. Vouloir donner de la consistance et de la régularité au rapport occa-

(1) S. Thom., *Physic.*, l. II, lect. VIII.

sionnel qui existe entre eux, c'est, encore une fois, sortir de la question. Je creuse une tranchée pour y trouver un abri et je trouve un trésor. Je tire un perdreau et je tue un homme qui surgit tout à coup dans la même direction. J'ai un besoin pressant d'être remboursé d'un prêt : je me rends pour une tout autre affaire au marché où je rencontre mon débiteur qui a sur lui la somme nécessaire pour s'acquitter. C'est l'exemple d'Aristote. Les faits de ce genre échappent à toute science, à tout calcul de probabilité : ils ne peuvent être matière à raisonnement ni à prévision quelconque. La relation entre l'effet voulu et l'effet occurrent n'obéit à aucune loi, n'étant susceptible d'aucune généralisation. Sans doute l'action de creuser une tranchée est la cause de la découverte du trésor; mais, qu'on le remarque bien, ce n'est là qu'une cause accidentelle. Par définition même, la cause par soi produit son effet toujours ou le plus souvent. Elle fournit ainsi une base solide à la science et au raisonnement. Mais il n'en est pas de même de la cause *par accident :* le rapport y est complètement indéterminé, les occurrences possibles étant en nombre indéfini. En semblable matière, nous manquons de point fixe et de moyen terme pour établir une conclusion. Les causes par accident sont pratiquement infinies, dit saint Thomas : ce qui peut affecter occasionnellement un effet produit et voulu appartient au domaine de l'indéterminé : *causa per se est finita et determinata : causa per accidens est infinita et indeterminata, eo quod infinita uni possunt accidere* (1).

---

(1) S. Thom., *Physic.*, l. II, lect. VIII.

Nous voilà bien loin du hasard conçu comme « une forme de notre connaissance »; bien plus, comme une « base de toute science ». Il est vrai que, pour aboutir à ces paradoxes, on met en avant des faits qui ne réalisent pas ou ne réalisent que d'une manière très imparfaite la notion du hasard. C'est ainsi que pour montrer les lois du hasard on suppose une longue série de faits de même ordre. On constate ensuite que les variétés de cas possibles s'y produisent selon une proportion constante. Or, ce caractère homogène des séries étant donné, rien n'empêche de leur appliquer le raisonnement et le calcul. Quand on joue un très grand nombre de coups de pile et de face, il arrive que les piles et les faces tendent à s'équilibrer.

Mais, hâtons-nous de le dire, tout est arbitraire dans cette manière d'envisager le hasard. Au lieu de partir de la notion commune et vulgaire du hasard, quitte à la compléter et à l'épurer selon la méthode d'Aristote et de saint Thomas, l'auteur dont nous parlons l'écarte purement et simplement. Ce qu'il veut avant tout, c'est que le hasard puisse être étudié scientifiquement.

Plein de cette idée, il n'a aucune peine à trouver les prémisses qui la fondent et la justifient. Tout d'abord, il déclare que les seuls phénomènes du hasard sont « ceux qui, bien loin d'être exceptionnels, se répètent un très grand nombre de fois dans des conditions homologues ». Ensuite, l'homogénéité des séries étant reconnue, il aboutit tout naturellement à la conclusion préjugée.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette manière de prendre et de poser les questions. Nous nous bornerons à quelques remarques.

Contrairement à ce que pense l'auteur (1), on ne voit à priori aucun inconvénient à ce que les événements fortuits échappent à toute connaissance scientifique et même à tout calcul de probabilités : l'opinion des plus grands philosophes en témoigne assez. En tout cas, c'est une question qui doit se résoudre par l'examen et l'analyse de tous les faits dits de hasard. Or, notre auteur procède tout autrement. Il fait un choix entre eux. Il laisse de côté ceux qui, d'après le langage commun et l'estimation vulgaire, sont rangés superlativement dans la catégorie du hasard, pour n'en retenir que ceux dont le caractère fortuit est, par ailleurs, très suspect. Une telle méthode ne saurait, en aucune matière, donner de bons résultats. Quant à l'égalité approximative des coups dans une longue série, elle n'a pas la portée qu'on lui attribue, à la supposer exacte. L'auteur, ne l'oublions pas, s'est placé dans l'hypothèse de faits de même ordre. Il n'est donc pas étonnant que cette similitude de nature se retrouve, dans une certaine mesure, dans les effets possibles. La détermination introduite dans le principe reparaît tout naturellement dans la conclusion. Or, une telle détermination contredit formellement le concept essentiel du hasard. Elle y introduit la prévision et la volonté. En s'accordant des faits de même ordre, on pose, par là même, une base au raisonnement et au calcul, mais on sort de la question. Car des faits de ce genre ont des conséquences homogènes et régulières, partout prévisibles. Dans ces conditions, toute idée de hasard disparaît : *quod vel semper,*

---

(1) P. Delbet, *la Science et la réalité.*

vel frequenter conjungitur effectui cadit sub intentione (1). Nous n'avons même plus ici occurrence de deux effets; nous n'avons qu'un seul objet direct de volonté et de prévision. D'où il suit que les faits retenus par l'auteur comme étant les seuls qui intéressent l'étude du hasard ne l'intéressent pas du tout. Il est bien évident qu'il n'y a aucun rapport de causalité entre les coups qui se succèdent, chacun d'eux ayant sa cause propre et directe. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'on ne connaît pas exactement l'intensité, les différences ni les conditions complexes de la causalité pour chaque coup séparé. Et c'est précisément à raison de cette jgnorance qu'on transforme en jeux de hasard les phénomènes dont il s'agit. Mais ce n'est pas supprimer une cause que de n'en connaître qu'imparfaitement le mode d'action : c'est tout au plus poser le fondement d'un calcul de probabilités. L'auteur dont nous combattons la théorie commence par introduire dans le phénomène du hasard de multiples déterminations : similitude des effets possibles, limitation de leurs variétés possibles, analogie des conditions de leur production. Il n'est pas étonnant qu'il retrouve dans ses conclusions ce qu'il s'est accordé si libéralement en principe. Mais, encore une fois, ces conclusions tirées de concepts arbitraires, loin de résoudre la question, n'en approchent même pas. Il conviendrait aussi de ne pas oublier, comme on le fait souvent en traitant de cette matière, qu'il n'y a aucun rapport d'identité entre le fortuit et le contingent. Le premier ajoute quelque chose à l'idée du second.

---

(1) S. Thom., *Physic.*, l. II, lect. VIII.

Pour achever de dissiper toute confusion dans cette question du hasard, il ne sera pas inutile d'en souligner encore d'autres aspects. Tout d'abord, on aurait tort de s'imaginer que le hasard est un événement sans cause. Aucun philosophe digne de ce nom ne l'a jamais prétendu. Nous avons distingué dans le phénomène fortuit un effet directement voulu et un effet conjoint. Chacun d'eux a sa cause propre. Leur rencontre seule a une cause occasionnelle. On n'a qu'à se reporter aux exemples que nous avons cités plus haut pour le bien comprendre. Ceux qui ont voulu voir dans la doctrine d'Aristote sur le hasard une atteinte ou une limite à l'universelle causalité ont commis une grave erreur d'interprétation. Dans cette affaire, comme dans beaucoup d'autres, saint Thomas a serré de plus près et a mieux compris la pensée du philosophe que beaucoup de savants et de commentateurs modernes plus férus de grec.

Nous rappellerons ensuite ce que nous avons dit dans la définition du hasard, à savoir qu'un fait de ce genre n'est ni voulu ni prévu actuellement par nous. Il s'ensuit que le hasard est quelque chose de très relatif. Un de ses caractères essentiels est de se produire en dehors du cercle ou du champ actuel de notre connaissance et de notre action consciente. C'est pourquoi, plus le regard de l'esprit s'étend, plus il embrasse de causes et d'entre-croisements de causes, plus le domaine du hasard se rétrécit : *quanto aliquid magis subjacet intellectui,* dit saint Thomas, *tanto minus subjacet fortunæ* (1). Aussi nous dit-il, dans un

(1) S. Thom., *Physic.*, l. II, lect. VIII.

autre passage, que le hasard n'existe pas par rapport à Dieu, cause première et universelle, dont le regard embrasse la totalité des causes et des effets. Par ailleurs, tout rentre dans ses vues suprêmes et tout conspire à leur accomplissement. En un mot, rien n'est étranger à *son ordre*. Ce qu'on ne pourra jamais dire d'une cause particulière, même la plus puissante.

Il sera facile de nous rendre compte maintenant du rôle et de l'importance du hasard dans la succession et l'enchaînement des faits historiques. Ces faits impliquent nécessairement l'intervention d'une volonté humaine. Or, le champ d'action de celle-ci est toujours limité; des conjonctures imprévues peuvent se produire : conjonctures favorables ou défavorables au but poursuivi. Dans la première hypothèse, les choses suivent leur cours; dans la seconde, elles peuvent être arrêtées dans leur développement et prendre une direction nouvelle. Sans doute, il y a des cas où un homme supérieurement doué d'intelligence et de volonté peut faire concourir à ses desseins les événements imprévus eux-mêmes qui leur font obstacle : *sapiens dominatur astris*, disaient les anciens. Mais on ne peut nier, par ailleurs, qu'il ne se produise, en dehors du cercle actuel de notre vision et de notre action, des événements et des circonstances qui font crouler par la base les projets les mieux conçus et nous imposent, en fait, une tout autre orientation dans nos desseins et nos entreprises. Nous avons de la sorte une solution de continuité dans la succession et l'enchaînement des faits historiques; il se produit une rupture, une désarticulation dans le jeu normal des causes. C'est l'apparition non seulement du nouveau mais encore de l'irrationnel dans la production des phénomènes. La coordination ou l'exposition

logique de ces derniers en reçoit un coup mortel. Comment unifier ou systématiser des faits qui se succèdent sans ordre assuré et dans des conditions hétérogènes? Dans le cas dont nous parlons, ce qu'il y a de décisif dans la succession des événements échappe à l'action directe de la volonté humaine, c'est-à-dire du principal moteur du développement historique. Inutile d'ajouter que le hasard ainsi compris tient une grande place dans l'histoire : on le trouve à l'origine d'événements de première importance. On dit que c'est un hasard qui a fait réussir les attentats contre Philippe de Macédoine, César et Alexandre II de Russie. Longue serait la liste des événements où le hasard est intervenu d'une manière décisive. On en trouve de nombreux exemples dans le récit des batailles ou l'accession au pouvoir de tel ou tel individu. C'est donc se tromper gravement que de concevoir les phénomènes de l'histoire comme formant, à l'instar de ceux de la nature, un ensemble indissoluble de causes et d'effets. A elle seule, l'intervention du hasard dans les choses humaines s'opposerait à cette conception fataliste de l'histoire.

Mais, contre cette conception, il y a plus que le hasard : il y a *la liberté humaine*. Nous venons de le rappeler : la volonté de l'homme est le principal moteur du mouvement historique. Or, cette volonté est libre. Nous ne perdrons pas notre temps à le prouver. Si elle est libre, s'il faut tenir compte de son énergie spontanée, il faut abandonner l'idée d'un enchaînement rigoureux de causes et d'effets en histoire. Cette conséquence n'a pas échappé aux partisans les plus convaincus de l'histoire-science : « Naturellement, écrit l'un d'eux, l'histoire prendra un caractère plus ou moins scientifique, suivant que

l'on croira les manifestations de l'activité humaine plus ou moins soumises aux lois du déterminisme. Si l'on est bien convaincu que tout fait historique a, comme tout phénomène naturel, sa cause et son explication dans les faits qui l'ont précédé, on pourra procéder au travail de coordination et de généralisation avec infiniment plus de sécurité que si l'on s'imagine trouver dans le libre arbitre humain une cause autonome qui, à chaque instant, peut modifier le cours de l'histoire. » (1) Et l'on ne se fait pas faute, dans la science et la philosophie scientifique, de considérer les produits de la volonté humaine comme la résultante nécessaire de causes naturelles. La liberté humaine y est fréquemment niée, et toujours au nom du rapport absolu et nécessaire des choses, c'est-à-dire du principe de causalité qui est la base de la science. A ce sujet, un savant de nos jours a osé écrire ce qui suit : « La plupart des hommes ont la sensation d'agir librement suivant leur volonté. Je dis la plupart parce que c'est une sensation que je n'ai pas. J'ai, au contraire, la sensation nette et précise d'être dépourvu de toute espèce de liberté. C'est là, je pense, une simple question d'habitude d'esprit. » (2) On peut voir par là à quel point une certaine science peut non seulement s'opposer à la nature, mais encore la corrompre et la détruire autant qu'il est en elle. En lisant de pareilles choses, on ne peut éloigner de sa pensée certain passage de l'Epître aux Romains : *evanuerunt in cogitationibus suis :* ils se sont perdus dans leurs pensées. Nous ne parlerons pas des consé-

---

(1) G. Monod, *de la Méthode dans les sciences*, art. « Histoire ».
(2) P. Delbet, *la Science et la réalité*, p. 96.

quences morales d'une telle négation. On nous répondrait sans doute qu'il est contraire à tout esprit scientifique de juger ou de réfuter une doctrine d'après ses conséquences morales ; que la science considère les choses en elles-mêmes, sans s'occuper des conclusions pratiques qui seront ce qu'elles pourront être. Nous répondrons seulement, pour ne pas sortir de notre sujet, que la vérité est essentiellement une et qu'on ne saurait même la concevoir divisée contre elle-même. Dans aucun cas, dans aucun ordre de choses, elle ne peut être un principe de mort ou de désordre : car il y a toujours identité de condition entre la vérité et l'être : *eadem sunt principia esse rei et veritatis ipsius* (1). Mais revenons au déterminisme. Claude Bernard avait dit : « Il faut croire à la science, c'est-à-dire au déterminisme. » Beaucoup de nos savants y croient de toute leur âme. On peut même dire qu'ils y croient d'une foi aveugle, puisqu'ils l'appliquent uniformément à toute matière de recherche; puisqu'ils ne tiennent aucun compte des différences du donné. Les sciences morales comme les sciences naturelles sont soumises par eux à la même méthode d'investigation. Mais c'est là une manière absolue et simpliste de prendre le déterminisme : elle cache bon nombre d'équivoques, de confusions et d'erreurs. Ce que les savants dont il s'agit veulent avant tout, ce qu'ils paraissent considérer comme un axiome intangible, c'est qu'il n'y ait aucune forme de notre activité intellectuelle qui ne réalise également toutes les conditions de la science.

---

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. IV.

Ayant pour type de cette réalisation la méthode des sciences naturelles, ils la regardent comme seule valable pour toutes nos recherches, pour toutes les sciences même morales, sociales et historiques. Mais s'ils affirment souvent que le déterminisme le plus absolu gouverne les actions humaines aussi bien que les réactions physico-chimiques, ils ne le prouvent guère. Rien n'est moins scientifique que de choisir entre les faits et de les sacrifier les uns aux autres.

Ce qui prête à l'équivoque et à l'illusion, en cette matière, c'est que les causes de l'acte libre s'enchaînent entre elles conformément au principe de causalité. Cette simple constatation suffit à plusieurs savants de nos jours pour nier la liberté humaine. C'est là à peu près toute la raison de la position qu'ils prennent dans cette question capitale. Dès lors que l'enchaînement existe, il ne peut être, d'après eux, que l'expression d'un rapport nécessaire et mathématique. A leur sens, le fait et le droit absolu ne sont ici qu'une seule et même chose. La présence de l'un entraîne celle de l'autre fatalement. Mais cette manière d'envisager et de résoudre le problème est non seulement sommaire et superficielle, mais encore fondée principalement sur des apparences verbales. Nous ferons remarquer tout d'abord que l'acte libre n'est pas, comme certains se l'imaginent, un acte ne se rattachant à rien, n'admettant ni raison ni explication; un acte sans motif aucun, se produisant sans que notre volonté soit sollicitée par aucun objet. Non, la liberté n'exige ni ne comporte rien de semblable. C'est un acte de *raisons*, si l'on peut ainsi dire. Toute la question est de savoir si ces raisons subjuguent notre volonté : si les facteurs qui interviennent nous sont imposés par la nature ou s'ils sont posés par

nous; si l'arrangement ou la combinaison dont ils sont l'objet est le résultat d'une loi nécessaire, intrinsèque, mécanique. Non, l'ordre ou l'arrangement dont il s'agit ne dérivent pas de la nature même des éléments qui entrent en jeu ici : il est notre œuvre, il est de notre invention. En d'autres termes, il est tout contingent. Sans doute, nous ne pouvons user des choses que conformément aux lois qui les régissent : il ne dépend pas de nous de les modifier ni de les changer selon nos besoins ou notre fantaisie. La liberté n'est pas créatrice de force. Mais les choses restant ce qu'elles sont, rien ne nous empêche de les soumettre à un ordre relatif et accidentel conçu et réalisé par nous. Les réalités sensibles sont trop accessibles aux variations et aux changements, la part de contingence qu'elles renferment est trop grande pour que nous n'ayons aucun empire sur elles. Non seulement nous pouvons intervenir activement dans la production des phénomènes, mais encore les faire servir aux fins les plus diverses et souvent les plus opposées.

Les êtres privés de connaissance sont déterminés à un type d'action. Ils agissent comme ils sont, c'est-à-dire en vertu de leur forme naturelle : forme qui leur impose une direction, une tendance, un plan d'action invariable. L'homme, lui, n'agit pas précisément comme *il est,* mais comme *il se fait :* en d'autres termes, ce n'est pas en vertu d'une forme naturelle, d'une idée organique dans laquelle son action est donnée, en principe, une fois pour toutes, qu'il opère. Non, c'est en vertu d'une forme, d'une idée qu'il a produite lui-même, qu'il peut varier à l'infini en quelque sorte. Dans ces conditions, c'est lui qui pose le principe de son action : *ipse determi-*

nat sibi suum velle (1). C'est pourquoi il agit avec le sentiment d'être maître de son action, de pouvoir s'en abstenir, de pouvoir la suspendre ou lui imprimer une direction tout autre. C'est ce sentiment qui fait que la liberté humaine est une vérité immédiate de conscience. Nous ferons encore remarquer, pour dissiper toute confusion, qu'entre les éléments qui concourent à la production d'un acte libre, il peut se rencontrer une *nécessité de conséquence;* mais cela sans aucun détriment pour la liberté. Il est bien évident qu'une chose étant voulue, un antécédent étant posé, telle ou telle conclusion doit suivre logiquement. Dans ce sens, toute suite se trouve dominée et prédéterminée par un principe posé antérieurement. Cette nécessité, on le voit, est toute conditionnelle. Et encore ne se produit-elle que dans le cas où un moyen déterminé est indispensable au développement de l'action ou à l'obtention de la fin : ce qui n'arrive pas toujours : *non omne quod est ad finem tale est quod sine eo finis haberi non possit* (2). Quoi qu'il en soit, l'acte demeure libre dans ses éléments primitifs. Quant à la nécessité intrinsèque ou de conséquent, elle n'apparaît ici nulle part. Les théoriciens de l'histoire qui disent : tout ce qui est réel est devenu nécessairement, oublient précisément la distinction que nous venons de faire entre la nécessité absolue et la nécessité conditionnelle ou de conséquence. Il est bien évident que, étant donné que je veux, je veux nécessairement; étant donné qu'une chose devient, elle ne peut pas ne pas devenir. Mais, on le comprend,

---

(1) S. Thom., *De Verit.*, q. xxiii, a. 6.
(2) S. Thom., *Sum. theol.*, I-II, q. xiii, a. 6.

il s'agit là d'une simple nécessité conditionnelle et de conséquence. Cela revient à dire qu'une chose ne peut pas être, en même temps et sous le même rapport, déterminée et indéterminée.

Nous ne pousserons pas plus loin ces considérations. Nous n'avons pas à traiter ici *ex professo* la question de la liberté humaine. Ce que nous venons d'en dire répond amplement aux exigences de notre présente étude. Il est facile d'en faire l'application à l'histoire. Les actes humains étant libres, c'est-à-dire n'étant pas soumis à un déterminisme rigoureux, à un principe rigide de causalité, il faut abandonner toute idée d'enchaînement intrinsèque de causes et d'effets en histoire. Les conditions d'existence de tels actes ne peuvent être formulées par aucune loi générale. Nous disons : les conditions d'existence; car nous ne voulons pas nier qu'un grand nombre de principes communs et universels ne s'appliquent aux actes humains. Ces actes ne font-ils pas l'objet de traités spéciaux? C'est vrai. Mais une telle étude ne nous en fait connaître que les caractères abstraits et les conditions les plus générales : elle ne nous renseigne sur ces actes que dans la mesure où ils relèvent d'un genre ou d'une espèce; elle ne nous dit rien de l'ordre selon lequel ils procèdent dans la réalité concrète et individuelle; elle ne nous donne pas *la loi* des événements historiques. Elle ne saurait donc suffire à une science qui a pour mission de saisir les choses non dans leur généralité, mais dans leur contenu individuel, pour en rechercher, sous ce dernier rapport, la causalité concrète et, si possible, la loi générale. Nous avons vu que même la simple coordination des faits individuels est sujette, dans un grand nombre de cas, à tant de lacunes et d'incertitudes,

qu'elle ne peut pas être regardée comme une base suffisamment solide pour l'édification d'une science. Les relations de causes à effets établies en pareille matière sont bien souvent hypothétiques dans le fond sinon dans la forme. Les maximes les plus générales concernant la conduite des hommes, malgré leur universalité apparente, ne peuvent être appliquées scientifiquement ou *a priori* à un cas particulier : elles ne constituent pas à elles seules un critère ou moyen certain d'appréciation. Souvent aussi les liaisons obtenues entre les faits n'ont d'autre fondement que certaines analogies transformées en rapport de causalité ou d'imitation plus ou moins consciente. Ainsi un auteur rapprochera gravement la commémoraison catholique des fidèles trépassés des *dies parentales* de la Rome païenne, la première Communion de l' « initiation » en usage chez les peuples sauvages ou incultes. De là à établir entre ces choses un rapport de connexité ou de dépendance historique, il n'y a qu'un pas aussi vite que régulièrement franchi. L'histoire des religions telle qu'elle est pratiquée de nos jours ainsi que les développements d'une certaine critique interne sont remplis de raisonnements de cette force. On ne peut que s'étonner de tout ce qu'il est loisible de faire passer sous le nom de science à notre époque. Il semble qu'il suffise pour faire œuvre scientifique de s'occuper de la réalité concrète quelles que soient, par ailleurs, la pauvreté et l'insignifiance du raisonnement.

Mais si la coordination des faits humains individuels présente parfois des difficultés insurmontables, si on ne peut en éliminer une part de subjectivité et d'incertitude, on ne peut en dire autant des ensembles de faits. Cette affirmation pourra paraître

bien paradoxale après ce que nous venons de dire. Aussi demande-t-elle quelques explications. Les grands ensembles ont en histoire une signification ou une vérité qui leur est propre : elle est même indépendante de la connaissance complète des événements particuliers. Mais, hâtons-nous de le dire : pour saisir cette signification, pour dégager cette vérité, la foi surnaturelle est nécessaire. En nous faisant pénétrer dans le plan de la Providence divine, la Révélation nous fournit un principe directeur, un critère suprême pour l'interprétation des ensembles de faits de l'histoire. C'est à la lumière seulement des enseignements de la foi que l'historien peut découvrir « la suite des conseils de Dieu dans les affaires de la religion, ainsi que l'enchaînement des affaires humaines » (1), et qu'il lui est permis de dire en achevant son œuvre : « Ce qui est hasard à l'égard de nos conseils incertains est un dessein concerté dans un conseil plus haut, c'est-à-dire dans ce conseil éternel qui renferme toutes les causes et tous les effets dans un même ordre. De cette sorte, tout concourt à la même fin : et c'est faute d'entendre le tout que nous trouvons du hasard ou de l'irrégularité dans les rencontres particulières. » (2) Mais, encore une fois, seul l'historien croyant qui sait se servir des données de la Révélation chrétienne peut accomplir ce travail de coordination des ensembles de faits historiques ; c'est pourquoi, dans une Lettre sur les études historiques, Léon XIII a pu dire : « Quant à la philosophie de l'histoire, le grand docteur de

(1) Bossuet, *Histoire universelle. Avant-propos.*
(2) *Ibid.*, IIIe partie, c. VIII.

l'Eglise, Augustin, le premier de tous, en a conçu et exécuté le plan. Après lui, tous ceux qui ont mérité d'être mentionnés ont eu le plus grand soin de le prendre pour maître et pour guide, et de s'inspirer de ses écrits et de ses commentaires. Au contraire, quiconque s'est écarté des vestiges de ce grand homme s' st éloigné du vrai par toutes sortes d'erreurs parce qu'il lui a manqué, en parcourant les évolutions et les phases des sociétés, la connaissance des causes qui régissent l'humanité. » Il s'agit ici, on le comprend, des causes suprêmes, des premiers moteurs de l'évolution historique. Mais cette question laisse subsister intégralement celle des causes prochaines ou des lois de l'histoire à recueillir immédiatement des faits particuliers eux-mêmes. Un tel travail est-il scientifiquement possible? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

Les lois de l'histoire.

« Il n'est pas malaisé, a-t-on dit, de découvrir les lois de l'histoire, il est contradictoire de les chercher. » Nous dirons, nous, qu'il n'est pas possible de dégager ces lois des faits humains que l'histoire étudie, et qu'au surplus ce travail, s'il était réalisable, n'appartiendrait pas à l'histoire. Celle-ci, en effet, a pour objet propre l'individuel. On ne saurait lui assigner une autre marque distinctive. L'individuel est toute sa raison d'être. C'est lui et lui seul qui fait de l'histoire une forme distincte de recherche et d'étude. Ceux qui se refusent à voir en lui l'élément caractéristique de l'histoire ne savent plus comment la classer ni la définir; car cet élément est le seul qui ne lui soit pas

commun avec d'autres formes de notre activité intellectuelle. Répondre à la question, *an sit*, c'est-à-dire à la question relative au fait de l'existence individuelle, c'est son rôle fondamental et déterminant. Il ne convient à aucune autre science. L'histoire est donc essentiellement narrative. C'est une œuvre assez ardue et qui exige assez de vertu intellectuelle pour que l'historien puisse s'en contenter. Mais, dira-t-on, pourquoi lui refuser le droit à la généralisation? Ce droit n'est-il pas acquis à tous ceux qui s'occupent de faits particuliers, que ces faits soient naturels ou humains? Pourquoi l'histoire serait-elle condamnée à rassembler des matériaux sans pouvoir les mettre en œuvre, ni leur donner une organisation scientifique? Parce que, dirons-nous, ces matériaux ne permettent pas l'élaboration du général. C'est ce que nous allons montrer brièvement; car ce que nous avons dit du raisonnement en matière contingente, et des conditions de la certitude dans la critique, nous dispense de longs développements. Les principes que nous avons rappelés en traitant ces questions trouvent ici leur application immédiate.

Ni par induction ni par déduction, l'histoire ne peut atteindre à des lois générales, à l'universel : nous voulons parler, qu'on ne l'oublie pas, de lois qui permettent de prévoir et de prédire le retour des mêmes faits. Voyons tout d'abord ce qui concerne le procédé inductif. S'il est quelque chose de certain en cette matière, c'est que la généralisation inductive a pour base essentielle la répétition des faits. Cette répétition met en lumière la ressemblance des faits particuliers. Or, cette ressemblance bien constatée nous autorise à généraliser : en d'autres termes, elle devient le vrai fondement de l'inférence inductive. Supprimez toute

similitude entre les données concrètes et individuelles, vous n'avez même plus l'universel en puissance. Vous ne pouvez même pas, dans ce cas, formuler une véritable proposition générale : vous en êtes réduit à multiplier les affirmations pour chaque fait particulier. « Si chaque objet individuel, dit Bain, était unique dans la nature et ne ressemblait à aucun autre, il y aurait autant de lois que d'individus. Si, au lieu de cette substance commune, l'eau, qui remplit toutes les mers, toutes les rivières, toutes les fontaines, il y avait mille substances différentes, il nous faudrait accroître en proportion le nombre de nos affirmations. Si, au lieu de trente-six corps simples jusqu'à présent connus, notre globe était composé de six mille éléments, il y aurait un accroissement considérable dans la masse de nos connaissances. Si, au lieu de trente-six, nous n'en connaissions que six, nous serions en état de réduire toutes nos connaissances physiques à un nombre d'affirmations relativement petit. » (1) En d'autres termes, sans répétition de faits, pas de similitude constatée; sans similitude ou identité partielle, pas de généralisation inductive. Percevoir le commun dans le multiple ou le divers, le considérer à part, en faire un objet distinct de pensée, telle est l'œuvre de la généralisation. Elle ne consiste pas, comme d'aucuns se l'imaginent, à prendre un individu ou un fait particulier pour en faire un représentant de tous les autres. Non, l'individu, même vague et indéterminé, n'est ni le général ni l'universel. La notion qu'on en a ne peut être correctement

(1) A. Bain, *Logique déductive et inductive*, t. Ier, p. 32. (Traduction G. Compayré.)

attribuée à plusieurs : le caractère individuel qu'elle implique s'y oppose absolument. Il importe peu que l'individu ne soit pas désigné nominativement : il l'est d'une manière générale, et cela suffit pour rendre impossible toute attribution à plusieurs. Seule l'abstraction complète de tout élément individuel permet cette attribution, parce que seule elle fait l'idée générale proprement dite. *Quod a materia individuali abstrahitur*, dit saint Thomas, *est universale* (1). Nous n'avons pas d'autre cause génératrice de l'universel. Il est contradictoire de prétendre posséder ce dernier sans quitter le domaine de l'individuel.

La répétition des faits dans les mêmes circonstances est donc le fondement et le nerf de toute inférence inductive. Là où elle fait défaut, nous pourrons peut-être faire une généralisation probable ou provisoire : mais rien de définitif ou de scientifique. La généralisation ainsi obtenue n'est, au fond, qu'une hypothèse ayant besoin d'être vérifiée et contrôlée, c'est-à-dire d'être plus rigoureusement confrontée aux faits. Ce n'est qu'à cette condition qu'elle pourra devenir l'objet du savoir. Ces principes étant rappelés, il nous reste à en faire l'application aux faits historiques. Est-il possible d'en tirer des lois générales ? d'en faire sortir scientifiquement l'universel ? Non, ce n'est pas possible : les faits dont il s'agit ne réalisent pas les conditions nécessaires pour cela. La répétition dans les mêmes circonstances leur fait complètement défaut. L'agent qui opère en vertu de sa forme naturelle est soumis à un déterminisme rigoureux. Il n'a pas plus en son pouvoir la spécificité de son action

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, I, q. LXXXVI, a. 1.

qu'il n'a sa nature propre ou son être lui-même.

Aucun choix ne lui est laissé. A vrai dire, il agit moins qu'il n'est *agi*. Chez les animaux, nous constatons déjà une certaine variabilité dans leur action : c'est qu'ils n'agissent plus uniquement en vertu de leur forme naturelle, mais encore en vertu d'une forme adventice et surajoutée puisée dans leur commerce avec le monde extérieur. Le monde, en effet, l'être sensible le perçoit et la faculté représentative ne lui fait pas défaut. En un mot, il est déterminé à agir selon que ses sens sont affectés de telle ou telle manière. Nous disons bien : il est déterminé, car son action n'est pas libre, bien que son principe prochain soit transitoire et non permanent. L'appréciation des rapports individuels que l'action suppose dans ce cas est tout instinctive, c'est-à-dire dictée, imposée par la nature elle-même : elle n'est nullement le résultat d'une comparaison formelle, d'une logique lucide et consciente ou d'une délibération quelconque. Elle suit la forme accidentelle et passagère avec la même inflexibilité que les inclinations et les tendances naturelles suivent la forme qui donne l'être.

Tout cela, du reste, est parfaitement conforme aux données de l'observation la plus scientifique. Mais quand il s'agit de l'homme, le raisonnement et l'expérience aboutissent à des conclusions différentes. L'indétermination est chez lui bien plus grande sous tous rapports. Ce n'est pas seulement en vertu de sa forme naturelle qu'il agit : non, il y a en lui, si l'on peut ainsi parler, autre chose que lui-même, nous voulons dire une diversité et une succession incomparables de formes ou d'idées. Sa vision n'est pas bornée ni limitée à un aspect des choses : elle est essentiellement multilatérale. A ce point de vue, plusieurs voies lui sont

ouvertes dans le domaine de l'action. Il est vrai que sa détermination au bien en général est rigoureuse et incompressible; mais l'indétermination relativement à tel ou tel bien particulier sans relation nécessaire avec la fin dernière reste complète. En d'autres termes, nous ne pouvons rien vouloir que sous l'aspect du bien, et c'est là le sens de la détermination naturelle dont nous parlons; mais aucun *objet* particulier ne possède en lui-même assez *de bien* pour dominer ou nécessiter notre volonté. C'est pourquoi, étant donnés d'une part la multiplicité et le caractère contingent des principes prochains de son action, et de l'autre l'attraction ou la contrainte insuffisantes exercées par les biens particuliers, l'homme est laissé, comme dit l'Ecriture, dans la main de son conseil. Ce qui le caractérise précisément parmi toutes les créatures de ce monde, c'est cette faculté dont il jouit d'exercer son activité dans des sens divers et opposés, et de peupler l'univers de ses créations spontanées.

Voyons maintenant, à la lumière de ces données incontestables, ce qu'il faut penser de la répétition des faits humains. Tout le monde convient qu'elle ne peut pas être de même ordre que celle des faits naturels. La nature laissée à elle-même, placée dans les mêmes conditions, opère toujours de la même manière, s'exprime toujours par les mêmes phénomènes. Nous avons donné de cette constance la raison philosophique : c'est que toujours, disons-nous, la nature agit en vertu d'une seule et même forme. Elle ne saurait donc varier essentiellement dans la manifestation de ses effets. Si une variation de cette importance se produit, c'est qu'il y a erreur ou insuffisance dans l'observation. Un déterminisme nécessaire, tel est le principe de la production des phénomènes

naturels : c'est ce que saint Thomas lui-même proclame avec sa précision et sa clarté habituelles : [*Naturalia*] *ad certum finem et determinatum non habent nisi certam et determinatam viam* (1). C'est pourquoi il y a répétition, uniformité dans la nature, et partant une base solide pour l'édification de la science. C'est ce qu'on ne retrouve pas dans les faits historiques : là, en effet, il y a succession et non uniformité et répétition. Cette affirmation est contredite par les grosses apparences; car, à considérer les choses sommairement, l'histoire se recommence, et les faits humains, pris à différentes époques, ont plus d'un trait de ressemblance. Mais la réalité est tout autre lorsqu'on la soumet à un examen raisonné et approfondi. Alors les similitudes du premier coup d'œil s'évanouissent pour faire place à des différences notables, souvent irréductibles. « Aux yeux de l'historien, dit Boutroux, tout change, et il n'y a pas deux époques exactement semblables. Les assimilations qu'on établit entre le passé et le présent ne sont jamais qu'approximatives. Et il semble qu'en effet les définitions précises, courtes, fermées et posées comme définitives par lesquelles le philosophe aime à couronner les généralisations historiques laissent inévitablement en dehors d'elles une partie de la réalité : comme si ce qui vit était par essence incompatible avec l'exactitude, l'unité, l'immutabilité d'une formule. Est-il un homme dont le caractère soit réellement invariable? Est-il une nation dont l'histoire entière soit l'expression d'une seule et même idée? » (2)

---

(1) S. Thom., *De Verit.*, q. xxii, a. 6.
(2) E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 122.

Aussi s'expose-t-on à des erreurs de décision et de conduite en voulant renouveler exactement certains faits du passé. Prenons un exemple d'actualité : au moment où nous écrivons ceci, on invoque, pour autoriser l'envoi de commissaires aux armées, les grands souvenirs de la Révolution. Or, cet argument n'a aucune valeur, car les circonstances ne sont pas du tout ce qu'elles étaient à l'époque de la Convention. Sans rappeler que ces commissaires étaient alors les agents du pouvoir exécutif, il est possible de relever un grand nombre d'autres différences notables et individuantes d'ordre politique ou militaire (1).

Mais pour résoudre convenablement la question qui nous occupe, il est nécessaire de remonter à la cause originelle de la différence qui existe entre les faits naturels et les actes humains. Ces derniers peuvent avoir le même objet matériel; mais cela ne suffit pas pour établir entre eux un trait commun qui puisse servir de fondement à une généralisation inductive. Cet objet, en effet, peut être atteint ou envisagé sous des aspects ou des formalités diverses. C'est pourquoi des actes qui s'exercent sur la même matière peuvent avoir une signification ou une portée bien différentes. En réalité, ils ne sont pas du même ordre. Mais l'objet n'est pas le seul élément caractéristique des actes humains. Il en est d'autres dont il est impossible de ne pas tenir compte lorsqu'il s'agit de réunir les faits dans une même catégorie. Nous avons tout d'abord

(1) C'est par un oubli semblable des conditions du raisonnement inductif en histoire, que certains journalistes, sur la foi d'une vague analogie de situation, ont annoncé que nous allions revoir, avec la révolution russe, les jours glorieux de Jemmapes et de Fleurus! On pourrait multiplier sans fin les exemples de ce genre.

la fin intentionnelle : son rôle est considérable et même prépondérant dans la constitution de l'acte humain. Elle en est le ressort intérieur et caché et, en quelque sorte, le premier moteur. Il est impossible de porter un jugement autorisé sur les événements historiques et même de les relater exactement, sans en tenir le plus grand compte. Or, cette fin intentionnelle représente ici une cause essentiellement contingente : Elle est librement posée; ensuite, dans les raisons explicatives qu'on en peut donner, elle se rattache à des éléments subjectifs et individuels. Enfin, les faits humains ne sont pas seulement caractérisés par leur objet, leur fin intentionnelle, mais encore secondairement, tout au moins par les circonstances de temps, de milieu intellectuel ou social. La contingence et la diversité de tels facteurs sont assez manifestes. En un mot, considérés dans leur manifestation concrète, les faits humains contiennent une part d'individualité irréductible. C'est pourquoi la répétition proprement dite des causes n'existe pas en histoire. Or, seule cette répétition entraîne celle des effets, et, sans cette dernière, il n'est pas de généralisation scientifique possible.

On dira peut-être que l'acte humain est fondé sur la nature, dont la stabilité n'est pas niable. C'est vrai. Mais les conséquences qu'on voudrait tirer de cette constatation, relativement à la question qui nous occupe, ne sont pas admissibles. Il est incontestable que l'action volontaire se rattache à la nature : bien plus, elle a son point d'appui dans une action naturelle. C'est en vertu de la détermination innée de notre volonté au bien en général que nous voulons et recherchons quelque bien particulier. Ici, comme partout, l'acte primordial d'orientation et de mise en marche

vient de la nature elle-même : *principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum* (1). Mais ce n'est pas des principes éloignés des actions humaines qu'il s'agit présentement, mais de leurs causes prochaines : ces causes, il faut les placer dans les idées ou formes accidentelles, dans les états affectifs du sujet, dans les circonstances individuelles et collectives de tout ordre, c'est-à-dire dans des causes particulières et contingentes en contact immédiat avec le temps et l'espace. Nous ne voulons pas nier que la nature et les lois générales n'aient leur part, ne jouent leur rôle dans nos volitions particulières; nous voulons dire seulement que ce qui détermine ces dernières comme telles doit être cherché dans des considérations concrètes. L'action de la cause antécédente ou générale se retrouve dans celle de la cause subséquente; mais cette dernière n'est pas dépouillée pour cela de toute vertu propre. Ce qu'il y a de particulier dans l'effet produit lui revient à elle : ce qui s'y trouve de commun correspond à la nature en tant qu'elle représente l'espèce : *naturæ in specie acceptæ respondet unum in specie; naturæ autem individuatæ respondet aliquid unum individuale* (2). C'est pourquoi une étude, même approfondie, de la nature humaine en général ne peut nous fournir la loi du développement historique; car, considérée de la sorte, elle n'en est pas le principe immédiat. Ce qu'elle peut faire, c'est de nous montrer la voie théoriquement tracée; mais elle est impuissante à nous donner la règle générale suivant laquelle procèdent les événements dans la réalité concrète.

---

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, I-II, q. x, a. 1.
(2) *Ibid.*, I-II, q. x, a. 11.

Par ailleurs, les contingences individuelles, qui en sont les facteurs immédiats, sont essentiellement variables et diverses : elles ne se répètent pas comme causes et ne peuvent, par conséquent, fonder un ordre de faits semblables qui soit le fondement d'une généralisation ou d'une loi nous permettant de prédire le retour certain des mêmes phénomènes, comme il arrive pour les faits naturels. Ces derniers, sans doute, exigent pour se produire des conditions déterminées; mais ces conditions se représentent substantiellement les mêmes. Il s'ensuit que les faits naturels sont reliés par un trait commun. Il devient ainsi possible de les identifier, de les unir dans la pensée et dans une loi ou proposition générale. Les principes immédiats et les circonstances des actions humaines sont, au contraire, très variables : ces circonstances ne se reproduisent jamais toutes ni les mêmes. Et la variabilité n'est pas seulement un fait ici, mais encore un droit. Pour agir prudemment, pour rester dans la vérité pratique, n'est-il pas nécessaire de tenir compte des temps et des éléments nouveaux qui se présentent? Il entre trop de facteurs contingents dans les faits humains, pour être autorisés à en fixer les rapports par une loi générale. C'est dans ce sens que saint Thomas nous dit que, sur le terrain de la pratique, de l'action concrète et individuelle, il ne faut pas chercher une loi de constance : le rapport entre une telle action et le but à atteindre, le résultat à obtenir y est contingent, sans fixité véritable : *cum sit contingens non habet fixam veritatem* (1). En un mot, et si nous pouvons ainsi parler, l'action volontaire est *plura-*

(1) S. Thom., *III Sent.*, q. II, a. 3.

liste, l'action naturelle, au contraire, *moniste*. Nous ne pouvons nous dispenser de citer encore le passage suivant de saint Thomas, tant il éclaire et complète notre pensée et notre argumentation dans le cas présent : *forma per quam voluntas agit non est una tantum sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectæ. Unde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens sed quale vult et illud intelligit esse agens. Eorum igitur voluntas principium est quæ possunt sic vel aliter esse. Eorum autem quæ non possunt nisi sic esse principum natura est* (1). Telle est la raison explicative de la différence qui existe, au point de vue de la possibilité et de la légitimité de la généralisation, entre les faits naturels et les faits humains. C'est méconnaître et dénaturer et les uns et les autres en les mettant sur le même pied, comme le fait le scientisme, qui regarde les méthodes des sciences naturelles comme les seules valables pour les sciences morales.

Ce qui résulte de toutes ces considérations peut être formulé ainsi avec saint Thomas : *circa actus singulares hominum universales propositiones non possunt assumi vere* (2) : on ne saurait faire rentrer la production des actes humains, concrets et individuels, dans une loi générale. Mais si, par suite du défaut de similitude véritable et d'uniformité, ces actes ne peuvent nous conduire à l'universel par induction, ils ne le peuvent pas davantage par déduction. Tout d'abord un raisonnement déductif, dans la matière dont il s'agit, ne peut s'appuyer sur une généralisation inductive : nous venons de voir que

(1) S. Thom., *Sum. theol.*, q. XLI, a. 2.
(2) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. I.

celle-ci n'est pas scientifiquement possible. Tout ce qu'on peut accorder dans ce genre, c'est une déduction fondée sur un fait produit à titre d'exemple selon l'usage des orateurs et des moralistes. Mais ceci n'intéresse pas la science. Aura-t-on recours alors à quelque vérité générale d'origine rationnelle pour établir les lois de l'histoire? Ce serait commettre une bien grave erreur de méthode. Les vérités idéales les plus universelles, les plus incontestables, n'autorisent par elles-mêmes aucune affirmation sur le terrain de l'histoire : employées toutes seules, elles font abstraction de l'existence, ce que l'histoire ne peut faire sans se détruire elle-même. On aura donc beau les enchaîner par les liens d'une logique rigoureuse, elles ne nous feront jamais sortir du monde des possibilités. Mais, dira-t-on, rien n'empêche de faire l'application de ces vérités à des faits particuliers : ces derniers rentreront par là même dans une proposition universelle et se trouveront de la sorte systématisés et logiquement organisés. En d'autres termes, l'histoire aura ses lois : les faits seront unifiés, reliés par des explications générales. Il est vrai que ces lois, ces principes explicatifs ne seront pas tirés des faits historiques eux-mêmes, mais le résultat désiré n'en sera pas moins acquis. Mais il y a plus d'une erreur cachée dans cette manière de voir. L'application des vérités idéales, nécessaires et universelles aux contingences individuelles ne saurait être immédiate : le nécessaire n'est pas, ne peut pas être un élément intrinsèque ni explicatif du contingent comme tel. Il n'atteint ce dernier que dans ce qu'il a de commun, dans ce qui répond à son essence générique ou spécifique : il le laisse complètement inexpliqué dans ce qu'il a d'individuel, c'est-à-dire dans la seule chose qui était en question.

C'est pour cette raison que la philosophie se distingue nettement des sciences particulières. Elle prend l'être ou l'objet plus haut que celles-ci : ses explications ont donc une portée plus générale, mais elles ne sont pas exclusives pour cela. Elles appellent, au contraire, d'autres méthodes, d'autres explications en rapport non plus avec ce qu'il y a de commun, mais avec ce qu'il y a de particulier et de caractéristique dans l'objet.

Non, une vérité idéale ne peut être donnée comme la raison propre et immédiate d'un fait humain, contingent et individuel. Une vérité de ce genre exprime un rapport fixe et même nécessaire. Or, le rapport fondé sur le contingent proprement dit n'a aucune constance ni fixité intrinsèque ; il est variable par définition. Nous devons donc chercher au contingent comme tel une raison et une expression de même ordre que lui : *necessaria,* dit saint Thomas, *non sunt propria principia contingentium, neque ex necessariis potest concludi contingens* (1). Ce n'est donc pas dans les vérités d'ordre idéal et rationnel que nous trouverons des principes qui nous permettent de faire la synthèse scientifique de l'histoire. La déduction pure doit donc être écartée comme moyen d'élaboration des lois de l'histoire. Du moment qu'elle ne peut s'appuyer sur une généralisation inductive scientifique, elle est hors de question. Le raisonnement déductif, dans ce cas, a nécessairement recours à des principes rationnels : or, nous venons de montrer les inconvénients de cette méthode. Le premier d'entre eux est d'assujettir les faits contin-

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XLIV.

gents à des règles inflexibles posées *a priori*. Il résulte de toutes ces considérations que des généralisations vraiment scientifiques ne peuvent être obtenues en histoire, ni par induction ni par déduction. Nous disons : *vraiment scientifiques*. Nous n'ignorons pas que les travaux des historiens sont très souvent mêlés de généralisations spéculatives, empiriques ou dérivées. Mais ce sont là des données étrangères à l'histoire proprement dite, des données d'importation. On ne se prive guère, en effet, de l'enrichir par ce moyen. Mais est-ce bien là une richesse? N'est-ce pas plutôt une corruption de l'histoire? N'est-ce point par des procédés de ce genre qu'on en a fait bien souvent une vaste conspiration contre la vérité?

Le principe de systématisation que l'histoire ne possède pas en propre, l'universel qu'elle ne saurait produire, lui sont en fait largement octroyés par les historiens eux-mêmes. Pour beaucoup d'entre eux, un fait historique est une matière qui attend une forme, une idée préparée à priori dans leur esprit ou plus ou moins connue et démontrée ailleurs. Nous avons sur ce point, de fait, le témoignage autorisé de Fustel de Coulanges. « Nos historiens depuis cinquante ans, dit-il, ont été des hommes de parti. Si sincères qu'ils fussent, si impartiaux qu'ils crussent être, ils obéissaient à l'une ou à l'autre des opinions politiques qui nous divisent. Ardents chercheurs, penseurs puissants, écrivains habiles, ils mettaient leur ardeur et leur talent au service d'une cause. Notre histoire ressemblait à nos assemblées législatives : on y distinguait une droite, une gauche, des centres. C'était un champ clos où les opinions luttaient. Ecrire l'histoire de France était une façon de travailler pour

un parti et de combattre un adversaire. L'histoire est ainsi devenue chez nous une sorte de guerre civile en permanence. Ce qu'elle nous a appris, c'est surtout à nous haïr les uns les autres. Quoi qu'elle fît, elle attaquait toujours la France par quelque côté. L'un était républicain et se croyait tenu à calomnier l'ancienne monarchie, l'autre était royaliste et calomniait le régime nouveau. Aucun des deux ne s'apercevait qu'il ne réussissait qu'à frapper sur la France. L'histoire ainsi pratiquée n'enseignait aux Français que l'indifférence, aux étrangers que le mépris. De là nous est venu un patriotisme particulier et étrange. Etre patriote, pour beaucoup d'entre nous, c'est être ennemi de l'ancienne France. Notre patriotisme ne consiste le plus souvent qu'à honnir nos rois, à détester notre aristocratie, à médire de toutes nos institutions. Cette sorte de patriotisme n'est, au fond, que la haine de tout ce qui est français. Il ne nous inspire que méfiance et indiscipline ; au lieu de nous unir contre l'étranger, il nous pousse tout droit à la guerre civile. Le véritable patriotisme n'est pas l'amour du sol, c'est l'amour du passé, c'est le respect pour les générations qui nous ont précédés. Nos historiens ne nous apprennent qu'à les maudire et ils ne nous recommandent que de ne pas leur ressembler. Ils brisent la tradition française et s'imaginent qu'il restera un patriotisme français. » (1)

On nous pardonnera la longueur de cette citation. Tout d'abord, elle met en pleine lumière un mal dont l'actualité et la virulence n'ont pas diminué. Ensuite, les constatations qu'elle renferme ne sont pas étran-

(1) Fustel de Coulanges, *Questions actuelles*.

gères à notre thèse. Elles viennent l'appuyer, au contraire. Cette présence si habituelle dans l'histoire de tant d'idées empruntées et hétéroclites prouve bien qu'elle ne peut se suffire à elle-même, qu'elle ne peut se constituer en science par ses propres moyens. Si l'un voit dans l'histoire une matière à prédication démocratique, l'autre un instrument de pangermanisme, un autre un prétexte pour étaler sa philosophie ou ses opinions politiques et matérialistes, c'est que l'histoire par elle-même reçoit plus qu'elle ne donne, suggère moins d'idées qu'elle n'en suppose. Juger est difficile, mais le jugement historique est bien de tous le plus sujet à caution. L'à priori, ou plutôt la masse de connaissances qu'il présuppose acquises d'autre part, est considérable; plus considérable relativement que dans n'importe quelle autre science. On ne s'en étonne guère lorsqu'on réfléchit qu'il s'agit, après tout, d'une étude des actes humains, qui sont comme le centre de la psychologie, de la philosophie, de la morale et de la question de notre origine et de notre destinée. L'histoire soulève donc beaucoup plus de problèmes qu'elle n'en peut résoudre. En réalité, elle vit de principes et de doctrines antérieurs et supérieurs à elle : doctrines obtenues par d'autres méthodes que la sienne; doctrines qu'elle implique bien souvent, surtout dans ses jugements et ses tentatives de synthèse, mais qu'elle est impuissante à établir. On a dit de l'histoire qu'elle était l'expérience de l'humanité. Mais, à considérer les choses de près, on voit que cette expérience ne réalise pas les conditions requises par la science la moins rigoureuse, la moins exigeante. Nous en avons dit la raison : le rapport des faits humains avec leurs causes immédiates manque de fixité : les circonstances qui ont donné naissance à

ces faits une première fois ne se reproduisent pas les mêmes : et la variation n'est pas ici secondaire et accidentelle. Non, elle découle de la nature même des facteurs qui entrent dans la constitution d'un fait humain, concret et individuel. Au reste, dès lors que le rôle propre de l'histoire est d'envisager les faits humains dans leur manifestation et leur succession réelle, l'idée du nécessaire et de l'universel se trouve exclue par là même de son objet propre. Car les faits envisagés de la sorte le sont nécessairement en tant qu'individuels : ils n'existent pas autrement. L'historien sort donc de son vrai domaine et se met en contradiction avec le principe particulier et la raison d'être de l'histoire en s'occupant du général. Beaucoup d'erreurs, de confusions et d'abus se produisent dans les sciences lorsqu'elles ne sont pas maintenues dans les limites précises de leur objet. C'est ce qui est arrivé pour l'histoire plus que pour n'importe quelle autre branche des connaissances humaines. Comme elle touche à tout sous le rapport de l'*existence*, c'est-à-dire de l'être des choses, en tant qu'il appartient au temps et à l'espace, elle n'a pas résisté à la tentation de toucher à tout sous une foule d'autres rapports, le plus souvent sans raison ni compétence.

Utilité de l'histoire.

Nous l'avons dit en commençant : la question de l'histoire-science est bien différente de celle de l'utilité de l'histoire. Il nous reste à parler de cette dernière. Quelques considérations sommaires et essentielles nous suffiront, car le sujet a été abondamment et complaisamment traité par les historiens

eux-mêmes. Ils ont surtout reconnu à l'histoire l'avantage de former et de mûrir le jugement. Cicéron l'avait appelée « le témoin des temps passés, l'école de la vie : *testis temporum, magistra vitæ* » (1); de nombreux historiens et philosophes ont parlé dans le même sens. « Pourquoi lit-on l'histoire, écrit Dom Thuiller, si ce n'est pour connaître l'homme et pour régler sur cette connaissance la manière dont on doit se conduire avec lui dans les différentes circonstances de la vie? » (2) Et dans un autre passage : « L'histoire, par les sages réflexions qu'elle nous fournit ou nous donne lieu de faire, nous procure en peu de temps une prudence anticipée fort supérieure aux leçons des plus habiles maîtres. » (3)

De nos jours, ce n'est pas seulement des leçons de prudence qu'on a demandées à l'histoire : on lui a attribué un rôle prépondérant dans la science humaine. On a voulu en faire la forme de notre connaissance en faisant de toutes les sciences une histoire. N'a-t-on pas vu en elle la base, le centre et le but de toutes les autres branches de nos connaissances? la méthode par excellence à la lumière de laquelle il est permis de chercher la vérité sur toutes les questions que se pose l'esprit humain? Et ces idées sont mises en pratique par un très grand nombre de savants : « Les créations originales de l'esprit, a-t-on pu dire, sont devenues de moins en moins nombreuses, la contemplation purement esthétique des œuvres intellectuelles a été de plus en plus négligée pour faire place à des recherches historiques : histoire des langues,

(1) *De Oratore*, II, 9.
(2) D. Thuiller, *Préface aux œuvres de Mabillon*, p. 19.
(3) *Traité des Etudes*, l. IV, avant-propos.

histoire de la littérature, histoire des institutions, histoire des philosophies, histoire des religions, toutes les études qui ont l'homme et les phénomènes de l'esprit humain pour objet ont pris un caractère historique. Notre siècle est le siècle de l'histoire. » (1) On sait que l'idée de la philosophie et même de toute doctrine par l'histoire était chère à Renan. Pour lui, l'universalité de la méthode historique ne faisait aucun doute. « Le trait caractéristique du XIXe siècle, écrivait-il, est d'avoir substitué la méthode historique à la méthode dogmatique dans toutes les études relatives à l'esprit humain..... La critique littéraire n'est plus que l'exposé des formes diverses de la beauté, c'est-à-dire des manières dont les différentes familles ou les différents âges de l'humanité ont résolu le problème esthétique. La philosophie n'est que le tableau des solutions proposées pour résoudre le problème philosophique. La théologie ne doit plus être que l'histoire des efforts spontanés tentés pour résoudre le problème du divin. La psychologie n'envisage que l'individu et elle l'envisage d'une manière abstraite, absolue, comme un sujet permanent et toujours identique à lui-même : aux yeux de la critique, la conscience se fait dans l'humanité comme dans l'individu : elle a son histoire. » (2) Ce qu'il veut, comme tous ceux qui l'ont suivi dans cette voie, c'est d'écarter toute science abstraite. Mais, nous l'avons montré plusieurs fois dans le cours de cette ouvrage, nous ne pouvons toucher aux faits, les comprendre, les interpréter, en faire la matière d'un raisonnement

---

(1) Gabriel Monod, « Du progrès des études historiques en France depuis le XVIe siècle ». *Revue historique*, t. Ier (1876), p. 25-27.

(2) Renan, *Averrhoès*. Préface.

même purement expérimental sans poser ou supposer un grand nombre de connaissances abstraites. On a beau ne pas vouloir les considérer à part, elles n'en sont pas moins présentes et agissantes dans la moindre de nos recherches et de nos conclusions historiques. L'exclusion dont elles sont l'objet est inefficace et contradictoire : elle n'a pour effet pratiquement que d'amener ceux qui la font à se servir d'idées qu'ils n'ont jamais étudiées ni discutées. C'est là une attitude condamnable en toute matière, mais principalement en histoire, qui exige une plus grande somme d'idées antérieures aux faits que toute autre science particulière. En ne voulant pas reconnaître l'existence et l'action de ces idées, en refusant d'en faire l'objet d'une étude approfondie, on les applique sans les connaître, on ne fait que remplacer bien souvent la spéculation par la fantaisie individuelle. Si les anciens ont été trop modestes en ne demandant à l'histoire que des enseignements relatifs à la conduite de la vie, les modernes ont dépassé toute mesure en faisant d'elle la forme, le centre et le but de toutes les sciences. Cette conception de l'histoire n'a pas peu contribué à créer l'état d'anarchie intellectuelle et d'impuissance doctrinale qui caractérise notre époque. Faire de toutes les sciences une histoire, c'est les anéantir toutes : c'est se dépouiller de toute valeur stable, de tout principe directeur dans son voyage à travers les réalités concrètes, mouvantes et agissantes.

Cette absence de doctrine, c'est-à-dire de tout moyen reconnu d'appréciation des faits particuliers, a pour premier résultat de faire perdre pratiquement à l'histoire jusqu'à son utilité la plus vulgaire. Et c'est précisément ce qui est arrivé à notre époque. Comment interpréter et même comprendre les faits

humains sans idées maîtresses, sans principes? L'histoire écrite dans ces conditions ne peut être que l'expression, nous ne dirons pas même des opinions, mais des passions et des préjugés de l'historien. C'est ainsi que l'histoire est devenue de nos jours un instrument de combat qu'on emploie d'autant plus volontiers que, dans cette immense forêt de choses qu'elle nous présente, il est toujours possible d'en ériger une en signe d'un parti ou d'une idée même la plus absurde par ailleurs. En procédant ainsi, on se donne les apparences de suivre une méthode positive et scientifique, mais il n'en est rien. En réalité, on viole toutes les règles d'une méthode de ce genre. « On a peine à croire, dit Léon XIII dans une lettre sur les études historiques, quel mal meurtrier c'est de rendre l'histoire esclave de l'esprit de parti et des passions mobiles des hommes. Elle n'est plus la maîtresse de la vie ni le flambeau de la vérité, telle qu'à bon droit les anciens l'ont définie. Mais elle flatte les vices et favorise la corruption, surtout dans la jeunesse dont elle remplit l'esprit d'opinions insensées et qu'elle détourne des mœurs honnêtes et modestes. Car l'histoire saisit par de très vifs attraits l'âme prompte et ardente des jeunes gens. Ce tableau de l'antiquité, cette succession de personnages évoqués par le récit et comme rendus à la vie, sont avidement dévorés par l'adolescent et restent pour la vie profondément gravés dans son esprit. Aussi le poison une fois avalé dans le jeune âge ne trouve-t-il pas facilement de remède, car il y a peu d'espoir qu'avec l'âge le jugement se redresse en dépouillant les erreurs passées. Peu nombreux, en effet, sont ceux qui se prêtent à étudier l'histoire mûrement et à fond, et, par ailleurs, dans un âge

plus avancé, le commerce de la vie offre peut-être plus d'occasions de confirmer que de corriger des erreurs. » (1)

Tous ces inconvénients et bien d'autres sont la conséquence d'une histoire sans principes nets, sans doctrine acquise d'autre part; d'une histoire qui s'imagine pouvoir vivre d'elle-même lorsqu'en réalité elle vit d'un grand nombre d'autres sciences. Mais laissons de côté les abus; parlons des avantages de la connaissance de l'histoire maintenue dans ses limites propres et appuyée sur une saine doctrine plus ou moins abstraite. Ces avantages sont réels. Nous allons les résumer brièvement. Tout d'abord, il en est d'ordre purement intellectuel. De ce que l'histoire n'est pas une science à proprement parler, il ne s'ensuit nullement qu'elle ne soit d'aucune valeur, d'aucun secours pour l'esprit, pour la recherche de la vérité. Notre thèse contre l'histoire-science ne conduit pas à cette conclusion : elle n'a pas et ne peut avoir cette portée. Elle est parfaitement compatible avec l'affirmation d'une utilité intellectuelle de l'histoire. Cette dernière, nous l'avons vu, ne peut établir de lois ou propositions générales concernant les conditions d'existence des actes humains ni par induction ni par déduction; elle ne le peut par ses propres moyens, *vi propria*. Tout ce qu'il lui est permis de faire au sujet de la manifestation ou du déroulement de tels actes, ce sont des conjectures, des calculs de probabilités, des hypothèses. On peut prévoir à quelque degré les actes d'un individu singulier ou collectif, étant donnés la nature humaine en général et le caractère particu-

(1) *Bref de Léon XIII sur les Etudes historiques*, 18 août 1883.

lier de la personne ou du groupe; mais une telle prévision n'a rien de certain ni de scientifique. Elle est d'un ordre essentiellement différent de celle qu'autorisent les lois naturelles. Aucun procédé dans une telle matière ne nous permettra jamais d'éviter toutes chances d'erreurs; l'incertitude est ici inhérente à l'objet même de notre étude : Objet contingent et individuel qui ne se prête à aucune fixité de rapport.

Il n'est donc pas possible de tirer des faits historiques des principes scientifiquement certains et universels qui nous permettent de prédire le retour de ces mêmes faits. Mais ce qui est possible et profitable, c'est de demander à l'histoire confirmation d'une doctrine connue d'autre part, nous voulons dire dans une autre science, par l'application d'une autre méthode. Ainsi il y a une morale, une politique rationnelles : en partant de l'idée de la nature humaine et de la notion abstraite de l'Etat, on peut établir les données principales de ces deux sciences. Cette méthode est même indispensable pour s'élever à la notion de droit et de devoir dans les sociétés. Ceux qui suivent exclusivement le procédé contraire ont ruiné cette notion. La pure expérience nous dit ce qui est, non ce qui doit être. Pour arriver à un principe non seulement de fait mais encore de droit, un certain degré d'abstraction est nécessaire; en d'autres termes, ce principe ne peut être qu'une vérité idéale ou de raison. Supposons donc que nous sommes en présence d'un certain nombre de lois de morale, de politique ou de psychologie abstraites. Rien ne nous empêche d'en chercher une vérification dans les faits historiques : tout nous y invite, au contraire. Prenons l'exemple d'un état social où *tous les pouvoirs* sont périodiquement soumis à l'élection. La raison la

moins exercée se suffit à elle-même pour trouver de graves inconvénients à une organisation politique de ce genre. Cependant, il ne nous suffira pas de lui attribuer des conséquences désastreuses sur le seul témoignage d'un raisonnement abstrait. Nous irons plus loin dans notre démonstration : nous demanderons à l'histoire de la confirmer. On pourra voir ainsi un penseur puissant, un logicien irréfutable constater, dans les faits présents et passés, les ravages d'une idée fausse, et en rendre, par là même, la fausseté doublement évidente. On raisonnera de même pour cette autre proposition : *le plus grand péril des démocraties, c'est l'affaiblissement et la ruine de l'individualité humaine;* ou cette autre, attribuée à S. Mill : *la civilisation moderne tend à la médiocrité collective.* On pourra encore étudier de la même manière l'action décisive et bienfaisante de la foi et de la morale chrétiennes sur les individus et les sociétés, pour conclure finalement avec Taine que seul le christianisme donne des ailes à l'âme humaine, que, partout et toujours, sitôt que ces ailes défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent.

C'est surtout pour les institutions et les lois positives des hommes qu'on aura recours au procédé mixte dont nous parlons. Ces lois sont l'œuvre de la raison délibérante : à ce titre, elles peuvent et doivent même posséder une valeur intrinsèque. Cependant, il reste tout indiqué de comparer les tendances ou les déterminations qu'elles expriment avec les résultats obtenus. Le contrôle ou la vérification d'un certain nombre d'idées par l'histoire est donc possible. Mais ici quelque lecteur, sans doute, cherchera à nous mettre en contradiction avec nous-même en disant : vous soutenez qu'une vraie généralisation concernant

la succession des actes humains individuels n'est pas réalisable; mais vous devez en dire autant d'une vérification déductive. N'y a-t-il pas corrélation entre les deux procédés? Nous répondrons, tout d'abord, que le point de départ de la déduction n'est pas nécessairement une conclusion inductive. Il y a non seulement des vérités expérimentales, mais encore des vérités idéales ou rationnelles. Nous avons maintes fois montré la différence qui existe entre les deux. La difficulté qu'on nous fait tombe donc en partie, par le fait de cette remarque. Mais la question exige et comporte une réponse plus radicale et plus universelle. Autre chose est de faire sortir une idée générale des faits, autre chose de demander à quelques faits confirmation d'une vérité connue d'autre part. La première opération s'accomplit par une application rigoureuse des lois de l'induction. Ce n'est pas de quelques cas particuliers, mais de leur ensemble, que nous passons au général. Le vrai fondement de ce dernier se trouve dans l'expérience scientifique du semblable. Or, une telle expérience n'est pas possible, nous l'avons vu, en matière d'actes humains individuels. Non seulement la pluralité des causes, des conditions, des circonstances, mais encore leur variabilité, leurs transformations incessantes s'y opposent. Aussi, pour trouver une trame solide et résistante dans ce domaine, quelques moralistes et sociologues de nos jours ont-ils été amenés à considérer les faits humains moins comme des produits de la volonté que comme des résultantes nécessaires de causes déterminées qui les impliquent physiquement. Mais, en procédant ainsi, les données ou les matériaux de la connaissance ne sont pas pris tels qu'ils se présentent, mais plutôt tournés et dénaturés. Cepen-

dant, s'il n'est pas possible d'établir une proposition générale et certaine concernant les faits humains individuels, rien n'empêche d'établir, dans ce même genre, une généralisation probable. Etant donnés la nature humaine, le caractère individuel ou ethnique, l'analogie de certaines circonstances, on pourra généraliser et prévoir dans une certaine mesure : en réalité, rien n'est plus fréquent dans les discours et les écrits des hommes. Mais les jugements de cette sorte n'ont rien de commun avec la vraie science : ils constituent plutôt un degré de connaissance inférieur à celle-ci, que les anciens philosophes ne désignaient pas sous le nom de *science* mais d'*opinion :* ils disaient : *scientia et opinio,* ἐπιστήμη και δόξα. Cette distinction, qui revient souvent dans leurs traités de philosophie, leur permettait d'éviter nombre d'erreurs et de confusions. C'est donc dans cette catégorie de l'*opinion* que nous devons ranger les généralisations auxquelles peut se prêter la matière historique, en ayant soin de leur appliquer cette remarque de saint Thomas : *opinio videtur sonare aliquid debile et incertum et videtur esse aliqua talis natura quæ habeat in se imbecillitatem et incertitudinem* (1). Les forces les plus générales comme la tradition, les habitudes de pensées, l'atmosphère sociale d'une époque ne peuvent assurer la répétition des faits historiques ni en expliquer la succession. En d'autres termes, elles ne peuvent pas être considérées comme la loi de cette succession. Elles ne sont pas les seuls motifs qui déterminent l'activité humaine : il faut encore

(1) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XLIV.

tenir compte du hasard, des réactions possibles, de l'énergie spontanée et du pouvoir créateur de l'individu humain.

Tels sont donc les caractères de la généralisation en histoire et telle en est la valeur. Mais lorsqu'il s'agit de demander aux faits historiques confirmation d'une vérité acquise d'autre part, au moins dans une certaine mesure, la question est tout autre. Dans ce cas, ce n'est plus une première et unique preuve que nous cherchons : c'est une preuve secondaire et confirmatoire. Pour jouer son rôle, il n'est pas requis qu'elle soit pleinement démonstrative par elle-même : une force toute relative lui suffit pour cela. Par ailleurs, si elle complète la démonstration principale, on peut dire qu'elle est aussi complétée par elle. Par conséquent, les faits qui autorisent la généralisation empirique et probable dont nous venons de parler suffiront largement à la vérification complémentaire en question : on pourra même se contenter de faits isolés, c'est-à-dire ne se présentant pas dans une succession ou une trame logique ; ils auront toute la valeur requise du moment que l'idée antérieure se réalise en eux. La parité qu'on veut établir entre la généralisation inductive proprement dite et la confirmation déductive d'une vérité connue n'existe donc pas. Dans le premier cas, il s'agit de s'élever à une nouvelle connaissance : dans l'autre, de passer du connu au mieux connu. Les conditions dans lesquelles on aborde les faits dans les deux cas ne sont pas les mêmes.

Mais en comparant une idée, ou plutôt les tendances qu'elle exprime, avec les données de l'histoire, on obtient encore un autre avantage : par cette comparaison nous pouvons mesurer la puissance d'action,

la valeur utilitaire de cette idée. Nous réalisons ains un progrès très appréciable dans la connaissance. Cependant, ce critère n'a rien d'absolu. Car il est toujours possible à l'homme de s'écarter de la voie tracée par la raison, de se soustraire dans la pratique à l'influence d'une idée juste : comme, par contre, il peut ne pas suivre pleinement et jusqu'au bout les tendances et les déterminations les plus prononcées de l'erreur. Ainsi en est-il, par exemple, d'une mauvaise constitution politique ou d'un système de philosophie comme le matérialisme qu'on ne saurait, à aucun degré, considérer comme un motif réprimant des passions humaines. Il arrive donc que les institutions les meilleures, de même que les plus mauvaises, ne produisent pas tous les effets respectifs qu'on serait en droit d'attendre d'elles logiquement. Cependant, il est impossible que ces effets ne se manifestent pas au moins en partie, surtout lorsqu'il s'agit d'idées ou de pratiques qui flattent et mettent en liberté les instincts pervers de l'homme.

L'histoire, malgré qu'elle ne soit pas une science, n'est donc pas sans utilité intellectuelle. Elle est un précieux auxiliaire de la doctrine, mais rien de plus. Nous ferons cependant remarquer que l'histoire ecclésiastique est bien plus étroitement liée à la doctrine et à la croyance que toute autre. Là nous avons des faits dogmatiques par eux-mêmes : nous en avons d'autres également qui sont les témoins, l'expression d'une croyance et qui, à ce titre, ont une portée doctrinale considérable. D'où il suit que l'étude de l'histoire est nécessaire au théologien. « On ne peut, dit Mabillon, sans connaître l'histoire de l'Eglise, avoir des Pères et de la théologie une intelligence parfaite. Melchior Cano ne craint pas de déclarer

indignes du nom qu'ils portent les théologiens qui ignorent l'histoire. » (1) D'autre part, les méprises, les confusions, les erreurs même les plus regrettables attendent l'historien qui n'a qu'une connaissance superficielle de la théologie. On sait que, dans ces dernières années, des historiens plus ou moins modernistes en ont fait la triste expérience. Aussi l'Eglise les a-t-elle rappelés à l'étude de la science théologique. « Evidemment, dit l'Encyclique *Pascendi,* il faut donner plus d'importance que par le passé à la théologie positive, mais sans le moindre détriment pour la théologie scolastique : et ceux-là sont à réprimander comme faisant les affaires des modernistes qui exaltent de telle façon la théologie positive qu'ils ont tout l'air de dénigrer en même temps la scolastique. » Quant aux historiens incrédules, il est constant que l'ignorance de la doctrine catholique leur a fait commettre les plus graves erreurs. L'abbé Gorini en a relevé autrefois un certain nombre : il en est d'invraisemblables. On sait que le mal n'a pas diminué depuis, tout au contraire, il n'a fait que grandir avec l'ignorance religieuse.

Nous avons vu plus haut que les anciens comptaient parmi les avantages les plus appréciables de la connaissance de l'histoire la formation du jugement et une certaine maturité intellectuelle. Nous compléterons ce point de vue en disant que l'histoire développe en nous le sentiment de la complexité des choses et des questions : sentiment qui est d'un grand secours dans la recherche de la vérité. De plus, il

(1) Mabillon, *Traité des études ecclésiastiques,* c. vii.

est aussi rare que difficile à acquérir. Il n'est à aucun degré un don naturel. L'enfant, le sauvage, l'homme sans culture sont toujours simplistes dans leurs idées et dans leurs solutions. Ils n'aperçoivent qu'une infime partie de la réalité, n'ont aucun soupçon de l'infinie variété des êtres, ni de la multiplicité de leurs aspects, ni des nombreuses transformations qu'ils peuvent subir. Ne saisissant pas les traits personnels et caractéristiques des choses, tout leur apparaît sous un jour uniforme, et les raisons qu'ils donnent des phénomènes sont nécessairement vagues et sommaires. Il ne faudrait pas croire cependant que toute culture intellectuelle, même supérieure, développe, par le fait même, le sentiment de la complexité. Les études purement spéculatives ne le nourrissent guère. Leur tendance la plus manifeste n'est-elle pas de tout simplifier, de tout ramener à l'unité? En se livrant exclusivement à ce travail, on finit par contracter une sorte d'impuissance d'examiner en détail, de prendre conscience des mille nuances de la pensée et du sentiment. Une telle lacune dans la formation intellectuelle ne va pas sans de sérieux inconvénients. Mais elle trouve son correctif dans l'étude de l'histoire. Quelle meilleure école pour cela que cette dernière qui nous retrace les actes humains tels qu'ils ont été réellement, c'est-à-dire avec toutes les circonstances qui les ont accompagnés et modifiés? qui nous fait suivre l'homme dans la variété de ses travaux et de ses idées à travers le monde et les siècles, sous la diversité des costumes et des mœurs, des habitudes ou des climats, de la couleur ou de l'usage? Un vif sentiment de la réalité et de la complexité résulte nécessairement d'une telle étude. Nous n'attachons

pas cependant, on le comprendra, une valeur absolue à un sentiment de cette nature : s'il se développe sans le secours d'une doctrine abstraite, c'est-à-dire sans un ensemble de principes directeurs, il peut, comme l'histoire, conduire au scepticisme ou à l'anarchie intellectuelle.

Il ne serait pas utile, croyons-nous, de pousser plus loin l'examen de la question que nous avons entrepris d'étudier dans ce chapitre. Le tort précisément de beaucoup de théoriciens de l'histoire a été de ne pas remonter aux premiers principes, dans cette recherche, et de s'y tenir exclusivement. En s'arrêtant à des questions secondaires ou de détails, ils sont allés contre le but même qu'ils se proposaient d'atteindre. Nous mettrons donc fin à notre présente étude en la résumant ainsi : l'expérience de l'humanité, qu'on a voulu voir dans l'histoire, ne réunit pas les conditions nécessaires à une généralisation scientifique : en d'autres termes, on ne saurait formuler en lois générales *les conditions d'existence des actes humains,* des faits historiques. Ils sont la résultante de facteurs si nombreux et si variables, de tant de circonstances positives ou négatives, sans parler de leur caractère *libre*, qu'ils ne peuvent être condensés dans une proposition universelle. Ils ne constituent pas, à proprement parler, une expérience du semblable, et la difficulté de les connaître dans leurs causes, souvent cachées, de les connaître dans leur individualité pleine et entière, c'est-à-dire dans toute leur complexité, est souvent insurmontable. C'est le cas d'appliquer à une telle matière d'étude et de recherche le principe suivant de saint Thomas : plus une science se rapproche des réalités concrètes et individuelles, moins ses conclusions sont certaines :

Quando aliqua scientia magis appropinquat ad singularia... minus potest habere de certitudine : et cela à cause de la multitude des éléments qu'elle doit prendre en considération : *propter multitudinem eorum quæ consideranda sunt in talibus scientiis... et propter eorum variabilitatem.* Si, en effet, un seul de ces éléments est omis, négligé ou inconnu, une grave erreur peut en résulter : *quodlibet si omittatur, frequenter erratur* (1). C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit d'établir une doctrine, une loi générale, les arguments purement historiques sont insuffisants par eux-mêmes : ils n'ont guère qu'une valeur *dialectique* et *oratoire*. On peut leur appliquer la remarque suivante de saint Thomas : *in rhetoricis..... persuasio fit per entymena aut per exemplum, non autem per syllogismum vel inductionem completam, propter incertitudinem materiæ* (2). Nous n'avons pas voulu dire autre chose.

---

(1) S. Thom., *In Boetium de Trinitate*, q. VI, a. 9.
(2) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. I.

CHAPITRE XI

Vue d'ensemble et conclusion

Nous l'avons dit et tout le monde en convient : la science vit de faits et de raisonnement. Sous le premier rapport, la science contemporaine professe un réalisme étriqué et obscur dont les conséquences sont déplorables. Elles se résument dans la négation pratique de tout ce qui fait la perfection spécifique de l'homme dans les manifestations de sa vie intellectuelle. Les faits ne sont que les matériaux de la science. Pris séparément et dans leur individualité concrète, ils n'appartiennent pas à la science proprement dite. Ils n'en font vraiment partie qu'autant qu'ils sont reliés entre eux par des explications ou des idées générales. Il s'agit donc pour le savant de passer du particulier au général, du contingent au nécessaire. Mais il n'y a là, pour la plupart des savants de nos jours, qu'un faux départ. Ils n'ont qu'une crainte : celle d'abandonner le terrain des existences; qu'une idée : celle de s'enfermer dans le domaine du particulier ou, en tout cas, d'y revenir par une interprétation appropriée de l'universel. Cette crainte et cette idée se font jour dans tous leurs essais de spéculation intellectuelle, dans toute leur philosophie scientifique. Le principe qui les inspire plus ou moins consciemment, c'est que nos

idées n'ont de valeur et de vérité que dans la mesure où elles peuvent être calquées sur les réalités concrètes et individuelles. Pour eux, la science est synonyme d'empirisme, de sensationnisme. Nous avons vu, dès le premier chapitre de cet ouvrage, leur prétention nullement justifiée de regarder les méthodes des sciences naturelles comme les seules valables, de vouloir faire rentrer toutes les formes de la pensée dans le cadre des études physico-chimiques, et de proclamer la mathématique elle-même science d'expérience, à moins de lui reconnaître un caractère arbitraire. De telles opinions dérivent d'une fausse notion de l'abstrait et du général. Pour eux, le général est un simple signe formé par notre esprit pour dénoter un groupe d'individus du même ordre; mais ce signe est sans ressemblance avec la réalité des choses. Par ailleurs, comme notre raison est faite d'idées générales, il s'ensuit que notre connaissance intellectuelle n'atteint pas le réel : elle en est plutôt une déformation. En tant que générale et abstraite, elle ne constitue tout au plus qu'un élément mental et subjectif, tout au plus nécessaire à une bonne discipline de l'esprit. Cette tendance que nous résumons à grands traits est la plus manifeste et la plus universelle de la science contemporaine. Les raisons sur lesquelles on voudrait l'appuyer n'ont rien de convaincant. Elles reviennent toutes à dire : l'idée d'un être quelconque réduit aux traits communs est une idée vide; par l'élimination successive des éléments particuliers elle perd toute valeur objective, elle devient absolument impropre à expliquer la vie réelle; tel est le terme ou le résultat nécessaire de toute généralisation abstraite.

Nous l'avons fait remarquer : il y a dans ces asser-

tions, tout au moins à leur origine, *une idée fausse de l'intellectualisme traditionnel*; on y trouve ensuite *une analyse trop sommaire et superficielle de l'abstraction*. De même qu'on reproche à la connaissance de n'être pas la chose elle-même, on reproche à l'universel de n'être pas explicitement le particulier. C'est pourquoi on le conçoit comme un simple total de l'expérience multiple. Mais les partisans les plus déterminés de la nécessité et de l'universalité intrinsèques d'un certain nombre de nos idées n'ont jamais soutenu qu'elles suffisaient à elles seules pour expliquer les réalités concrètes et individuelles. Ils n'ont jamais prétendu, comme on les en accuse parfois, faire tenir le monde dans une poignée d'abstractions. Non, ils ont toujours soigneusement distingué entre les traits communs ou spécifiques et les traits individuels. Ils n'ont pas cru que la connaissance des premiers nous dispensait de celle des seconds. Ils ont toujours enseigné, au contraire, que les vérités de l'ordre idéal et abstrait employées toutes seules ne pouvaient autoriser aucune affirmation concernant l'existence ou la non-existence d'une réalité quelconque. Sans doute les notions communes peuvent être correctement attribuées aux réalités concrètes, mais nous ne devons pas oublier que quelque chose répond en elles à l'idée des genres et des espèces dont elles sont les échantillons. Les connaître uniquement par leurs traits les plus généraux et dans les grandes lignes, c'est ne les connaître que d'une manière vague et confuse : *qui scit aliquid in universali*, dit saint Thomas, *scit illud indistincte* (1). Notre concept

(1) S. Thom., *I Physic.*, lect. I.

n'est pleinement adapté à l'objet qu'autant qu'il en exprime avec les caractères communs les caractères propres et distinctifs. Mais ce n'est pas à dire pour cela que la connaissance des premiers soit sans valeur ou sans utilité. Les intuitionistes anti-intellectualistes le reconnaissent eux-mêmes; c'est avec une vision et une puissance singulièrement accrues qu'on aborde l'étude d'un objet particulier dont on possède par ailleurs une idée générale et abstraite, c'est-à-dire les traits fondamentaux. Les plus graves erreurs commises par ceux qui cultivent les sciences particulières sont relatives aux caractères communs de leur spécialité; les principes d'où part cette dernière, les procédés dont elle fait usage ne leur sont pas suffisamment connus. Ils ne les ont pas étudiés à part dans une science supérieure qui est la philosophie. Dès lors, ils les emploient sans les connaître ou se font à leur sujet une opinion adoptée d'instinct ou, en tout cas, sans examen approfondi comme la matière l'exigerait. C'est ce qui se produit chez les savants de nos jours; nous les voyons fréquemment sortir des limites de leur spécialité pour résoudre en passant les questions d'une portée universelle. Non, ce n'est pas au vide qu'on aboutit par le retranchement des éléments individuels et même spécifiques d'une réalité particulière. Le concept ainsi obtenu gagne en extension ce qu'il perd en compréhension, mais on a tort de croire qu'il reste sans contenu, sans objet. Il exprime les qualités les plus communes, les plus universelles du particulier. C'est un résidu, si l'on veut; mais dans ce résidu nous avons la réalité la plus fondamentale des choses. Et cela est si vrai qu'une notion de ce genre s'impose d'elle-même à toute l'espèce et à tous les temps. Elle est à la fois, selon un mot que nous avons souvent

cité de saint Thomas, tellement il nous paraît lumineux et fécond dans les questions de ce genre, elle est à la fois : *res scita et medium sciendi* (1); elle constitue par elle-même une vraie connaissance, et nous fournit en même temps un moyen d'appréciation.

En voici un exemple ou deux, soit ce principe qu'on trouve énoncé, à l'occasion, dans la philosophie de l'Ecole : *la perfectibilité est restreinte à l'ordre respectif des êtres* (2). Une telle proposition a une valeur propre : prise en elle-même indépendamment de toute application, elle est, pour notre intelligence, une acquisition précieuse. Son caractère général et abstrait ne s'y oppose nullement. Elle nous apporte une idée, une connaissance; en elle nous avons chose connue : *res scita.* Ceux-là seuls peuvent le nier qui n'admettent comme objet valable de pensée que le réel individuel. Mais cela, c'est la négation de la science et même de la pensée; car il faut bien admettre que la pensée prend la réalité concrète plus haut que la sensation. Le principe dont il s'agit exprime donc une condition générale ou commune des êtres relativement à leur perfectibilité. Mais en raison même de cette extension il peut être attribué à un grand nombre de cas particuliers : c'est-à-dire qu'il ne constitue pas seulement une notion acquise, mais encore un moyen de juger, d'apprécier, de connaître sur le terrain des existences et des réalités individuelles : *medium sciendi.* Il pourra arriver que l'ignorance ou l'oubli de ce principe expose quelqu'un à de graves erreurs dans la solution d'un problème

(1) S. Thom., *In Boetium de Trinitate*, q. v, a. 2.

(2) *Potentia et proprius actus semper accipiuntur in eodem genere.* S. Thom., *IV Sent.*, dist. XLIX, q. II, a. 6.

particulier, d'une question concrète. C'est ce que nous voyons se produire exactement de nos jours dans les revendications du féminisme intégral. Soit encore cet aphorisme de saint Thomas : *unitatem magis efficere potest quod est per se unum quam plures* (1). L'unité est plus sûrement réalisée par un seul que par plusieurs. Cette sentence est incontestablement générale et abstraite : vous serez tenté de n'y voir qu'un cadre ou une forme vide de la pensée, qu'une simple sonorité verbale, parce que, selon vous, on peut qualifier de la sorte tout ce qui ne contient pas une détermination positive. Mais votre erreur est grande. Le principe dont il s'agit énonce une relation entre des termes indéterminés, nous l'admettons sans peine : mais c'est précisément pour cela qu'il est susceptible de nombreuses et fécondes applications. Ceux qui ont vu à l'œuvre pendant la guerre *le gouvernement de plusieurs* n'ont pas besoin qu'on leur en fournisse un exemple concret.

Nous devons donc admettre que l'idée générale et abstraite a une valeur et une vérité intrinsèques, et en un certain sens indépendantes des faits particuliers. Pour les vérités universelles immédiates, la chose est assez évidente ; elles expriment les rapports que notre esprit découvre à première vue entre certaines notions primitives. Quant aux vérités générales obtenues par une induction scientifique, elles dépendent sans doute des réalités particulières quant à leur origine ; mais, une fois acquises, elles échappent à la perpétuelle mobilité du sensible dont elles formulent et formuleront toujours, quoi qu'il advienne des cas individuels, la

(1) S. Thom., *De regimine Principum*, c. II.

loi spécifique. Le fond de tout cela, nous l'avons dit, c'est que l'individualité n'étant qu'un mode d'être, elle peut être éliminée, sans aucun détriment pour la connaissance de la chose en soi. C'est dans ce sens que saint Thomas nous dit que la vision n'ajoute rien à la connaissance intellectuelle proprement dite : ou plutôt l'existence réelle qu'elle y ajoute n'est ni nécessaire ni intrinsèque à l'idée, à la conception de la chose : *scientia visionis addit supra simplicem notitiam aliquid quod est extra genus notitiæ scilicet existentiam rerum* (1). D'autre part, l'universalité formellement prise n'est pas un élément essentiel de l'objet ou du contenu de l'idée abstraite ; en d'autres termes, pas plus que le mode individuel, le mode universel n'est intrinsèque à l'objet connu ; il ne fait pas partie de la réalité intelligible, il est seulement une condition de son intelligibilité. Enfin, on ne perdra jamais de vue dans toutes ces questions que la connaissance abstraite et générale n'abolit nullement la connaissance inférieure et sensible ; qu'elle nous laisse en pleine possession du concret ; qu'il n'y a par conséquent aucune raison d'opposer l'une à l'autre deux formes de connaissance qui s'éclairent et se complètent mutuellement.

Rien de plus commun de nos jours qu'une certaine aversion pour tout ce qui est général ou abstrait : lorsqu'on ne le repousse pas *a priori*, on le ruine par une fausse interprétation. Cette tendance est caractéristique de la pensée contemporaine. Ce serait une grave erreur que de la croire inoffensive. Elle entraîne des conséquences désastreuses ; elle est directement

(1) S. Thom., *De Verit.*, q. III, a. 5.

contraire à ce qui fait la supériorité ou la perfection spécifique de l'homme. Elle est pratiquement la négation ou la destruction de nos inclinations et de nos capacités les plus nobles. Nous n'avons qu'à la voir à l'œuvre dans le monde qui nous entoure pour nous en convaincre. C'est elle qui, dans l'éducation intellectuelle de la jeunesse, est l'ennemi le plus irréconciliable de la tradition humaniste et de la culture générale. On sait que, dans certains milieux imprégnés des idées que nous rappelons ici, on se plaint chaque jour que les intelligences formées d'après cette tradition manquent de réalisme. C'est pourquoi, ouvertement ou par des moyens détournés, ils s'efforcent d'industrialiser l'intelligence française. Comme les partisans de cette culture nouvelle sont bien souvent aussi les dépositaires de l'autorité universitaire, ils ont tous les moyens de passer à la pratique. De là nous viennent tant de programmes d'esprit encyclopédique et utilitaire; de là nous viennent tant de méthodes pragmatistes ou directes qui dispensent l'élève de tout effort. Aussi se plaint-on à bon droit que la force d'attention va toujours en diminuant ainsi que le pouvoir d'association logique des idées. Une décadence intellectuelle aussi profonde qu'universelle sera le résultat final de cette conception nouvelle de l'éducation de l'intelligence. Il ne suffit pas de repéter : la science, c'est l'expérience. Non, il faut encore ajouter que dans les sciences expérimentales comme dans toutes les autres « le seul critérium réel est la raison » (1). Or, ce n'est pas l'expérience brute,

---

(1) C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, c. II, § 7.

ce n'est pas l'accumulation des détails qui nous apprendront à penser, à raisonner juste. Impossible de juger, de comparer, d'apprécier, sans idées générales. Les faits, pour passer à l'ordre scientifique, demandent d'être mis en œuvre. Or, ils ne peuvent l'être qu'en vertu de principes premiers et de procédés que la raison doit connaître. En un mot, il y a dans toute science un élément rationnel qui est comme l'âme des faits. Sacrifier cet élément, c'est se condamner à déchoir, « à faire des expériences sans acquérir de l'expérience » (1), c'est-à-dire sans s'instruire, selon la judicieuse remarque de Cl. Bernard. Non, on ne saurait exclure de la science la part qui revient à l'esprit sans les plus graves inconvénients. Inutile de faire observer que par ces mots « élément idéal », « la part qui revient à l'esprit », nous n'entendons pas quelque chose de purement subjectif à la manière des modernes. Nous donnons à ces mots le sens qu'ils ont et doivent avoir dans une doctrine philosophique qui enseigne l'origine sensible de nos idées sans préjudice pour l'existence de vérités de raison médiates ou immédiates.

Mais la tendance dont il s'agit se manifeste encore par d'autres effets non moins déplorables. Elle ruine la notion du *droit* dans le monde. Il est impossible d'établir cette notion sur le seul témoignage de l'expérience. Nous l'avons vu : l'expérience nous dit ce qui est et non ce qui doit être : elle nous montre le fait, non le droit. Les généralisations inductives les plus élevées ne sont que l'affirmation d'un fait qui

(1) C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, c. Ier.

se produit régulièrement dans telles conditions. Elles ne comportent donc par elles-mêmes, *vi propria*, qu'un sens de fait et non de principe ou de droit absolu. Jamais de la constatation pure et simple des faits on ne fera sortir logiquement l'idée ou la preuve de leur nécessité. Il faut avoir recours pour cela au principe du déterminisme ou de causalité : principe qui est d'essence rationnelle. Car s'il n'est admis que sur le seul témoignage de l'expérience, il n'a qu'une valeur de fait : de plus, nous tournons manifestement dans un cercle vicieux. Dans cette hypothèse, en effet, les uniformités partielles et les inductions particulières sont à la fois la cause et la conséquence du principe en question. Notre remarque a bien plus de portée encore si on l'applique aux sciences morales et sociales. Nous l'avons vu en traitant de l'histoire-science : en matière d'actes humains l'observation des faits ne peut nous conduire à une généralisation scientifique. La loi de ces actes ne leur est pas immanente : en un sens très vrai, elle leur est plutôt extérieure. Elle est leur règle, leur mesure. Mais si imposée qu'elle nous soit par ailleurs, elle n'agit efficacement qu'autant que nous nous l'imposons à nous-mêmes. Il peut donc arriver et il n'arrive que trop souvent que l'homme s'écarte de la voie qui lui est ainsi tracée. Dans ce cas, la loi ne se trouve pas inscrite dans ses œuvres : comment, dès lors, pourrait-on la formuler d'après la seule observation des faits? La « physique morale » ne peut donc aboutir en toute hypothèse qu'à la ruine de la notion du droit dans le monde. De même que nos savants naturalistes oublient qu'il y a des vérités immédiates qui ne sont nullement des conclusions inductives proprement dites, de même nos savants moralistes

et sociologues oublient que des vérités de ce même genre existent dans le domaine moral. Ce sont les prescriptions les plus générales de la loi morale naturelle. Elles constituent les premiers principes inébranlables de toute science et de toute conduite morales ainsi que la règle de toute expérience en ces matières.

On peut voir par là à quels abîmes peut conduire une science dont l'idée la plus nette et la plus arrêtée est de vouloir tout soumettre à la méthode des sciences naturelles : tout, même les vérités premières, qui sont impliquées dans toutes les démarches de cette méthode. Elle se trouve vouée, par là même, aux erreurs les plus graves, tant dans la spéculation que dans la pratique. Le résultat le plus clair de ces doctrines si répandues de nos jours, c'est d'exclure l'humanité des sciences qui ont pour objet l'homme lui-même ; c'est de faire régner la force dans le monde à la place du droit, c'est-à-dire d'y faire régner une barbarie scientifique. Un empirisme et un scientisme qui annulent l'ordre idéal et rationnel ne peuvent pas avoir logiquement d'autres conséquences. Cependant, il ne faudrait pas croire qu'il suffit de rejeter théoriquement les idées générales dans le sens que nous avons défini, pour s'en passer : elles existent à l'état latent, à l'état de mentalité à l'origine des entreprises les plus bassement utilitaires des hommes, et, à plus forte raison, à la base des travaux intellectuels des savants. S'il est difficile de les atteindre et de les discuter sous cette forme, elles n'en sont pas moins l'âme de nos opinions, le nerf caché de nos raisonnements. On comprend qu'à raison même de la pénombre où elles se tiennent elles puissent conduire très loin dans l'erreur.

Quant à l'autre facteur de la science, *le raisonnement,* il importe de ne pas oublier l'importance de son rôle. C'est lui, à vrai dire, qui nous fait passer de l'expérience brute à l'expérience scientifique. Celle-ci se trouve donc liée plus étroitement qu'on ne se l'imagine bien souvent à la valeur d'une opération logique. Il n'est pas rare que la science, croyant nous présenter un fait, ne nous présente en réalité qu'un raisonnement. Ainsi, après avoir rapporté quelques faits concernant l'instinct parfois si merveilleux des animaux, un auteur nous dira gravement : les différences entre l'homme et l'animal, au point de vue psychique, ne sont pas qualitatives : elles sont seulement quantitatives. Ce qu'on nous donne de la sorte comme une observation scientifique a tout juste la valeur de la philosophie et de la logique du savant. Ainsi encore c'est *un fait* que l'acide chlorhydrique se décompose en chlore et en hydrogène; mais ce qui n'est pas un fait c'est d'ajouter qu'il n'est pas une matière homogène comme ses constituants. Cela c'est un raisonnement d'une valeur très discutable. Les faits vraiment nouveaux sont plutôt rares dans la science : ce qu'on y voit de plus nouveau ce sont des combinaisons de faits et leur mise en œuvre par le raisonnement. Tout cela fait ressortir l'importance de la logique dans le travail d'édification de la science. Les modernes, on le sait, sont loin de partager l'opinion des anciens à ce sujet. Ils ont singulièrement rabaissé la portée de la logique ainsi que sa valeur utilitaire. « Elle ne nous enseigne rien, ont-ils dit après Kant, au sujet du contenu de la connaissance, mais elle se borne à exposer les conditions formelles de l'accord de la connaissance avec l'entendement. Ces conditions sont d'ailleurs tout à fait indifférentes

relativement aux objets. La prétention de se servir de cette logique comme d'un instrument (d'un organon) pour élargir et étendre ses connaissances, ou du moins en avoir l'air, ne peut aboutir qu'à un pur verbiage par lequel on affirme avec quelque apparence ou l'on nie à son choix tout ce qu'on veut. » (1) Je ne crois pas qu'on n'ait jamais rien écrit de plus faux concernant l'idée que les anciens se faisaient de la logique et de son rôle. Jamais ni Aristote, ni saint Thomas, ni aucun philosophe scolastique n'ont prétendu que le but propre et direct de la logique était d'étendre nos connaissances dans un domaine quelconque ou une matière déterminée de la science : ils ont toujours enseigné, au contraire, qu'elle n'avait pas à se prononcer sur le fond des choses; qu'elle ne pouvait utiliser même les notions générales qu'elle en retenait pour établir directement une conclusion relative à un objet particulier : *ad aliquid ostendendum de rebus quæ sunt subjecta aliarum scientiarum* (2).

Mais alors, dira-t-on, si elle ne nous enseigne rien au sujet du contenu de la connaissance, quels peuvent bien être son objet et son utilité? Son objet de diriger notre activité mentale dans notre volonté de connaissance et notre recherche de la vérité : *circa actum rationis versatur sicut circa propriam materiam* (3). Il lui appartient de la sorte de fixer et de systématiser les procédés et les règles d'après lesquels notre esprit atteindra la certitude ou la probabilité dans l'exercice

(1) Kant, *Critique de la raison pure*, t. Ier. *Logique transcendantale*, introduction (J. Barni).

(2) S. Thom., *Poster. analyt.*, l. I, lect. XX.

(3) *Ibid.*, l. I, lect. I.

de ses opérations : procédés qui ne sont ni arbitraires ni formes *a priori*, mais qui sont déterminés par l'objet même de la connaissance. Ainsi, il y a des lois communes à tout raisonnement quelle qu'en soit la matière, et il y en a de particulières à telle ou telle matière déterminée : elles ne sont pas les mêmes pour la morale que pour les mathématiques, pour la physique que pour l'histoire ou la sociologie. En d'autres termes, la logique ne saurait se constituer en dehors de tout objet de pensée. Ici comme ailleurs, la forme est donnée en puissance dans la matière même. A moins de vouloir multiplier les êtres sans nécessité, comme le fait Kant, rien ne nous oblige à dire que la forme de la connaissance est toute préparée *a priori* dans l'esprit. Non, la logique n'est pas une sorte de psychologie abstraite, une analyse de l'entendement en tant qu'il contient les premiers germes, les premiers linéaments des concepts purs ou les formes vides de la pensée. Elle a pour but de diriger nos opérations intellectuelles dans leur recherche du vrai. Or, pour atteindre ce but, elle ne peut ni ne doit faire totalement abstraction de l'objet, bien qu'elle n'ait pas à l'étudier au même titre qu'une science particulière. En un mot, son rôle est de perfectionner l'instrument de toute acquisition qui est l'intelligence. Sous ce rapport, elle est d'une souveraine utilité.

On dit, il est vrai, que même ceux qui connaissent le mieux les lois du raisonnement n'y ont jamais recours dans leur travail scientifique. Mais ceci repose sur une équivoque. Il n'est pas nécessaire, pour éprouver l'utilité de la logique, d'imiter l'orateur de Rabelais qui conclut en *baralipton*. Non, la logique a une autre manière d'exercer son action bienfaisante. Elle fait l'éducation de l'esprit, elle perfectionne l'instru-

ment du travail, redresse le jugement, fait contracter de bonnes habitudes intellectuelles, nous permet de distinguer le certain du probable dans les résultats obtenus, dissipe les illusions et les chimères, prévient les écarts de l'esprit en le fortifiant. Ceux qui n'en ont fait aucune étude sont bien exposés à abandonner, au gré de leur humeur, leurs idées et leurs jugements. Quant aux méthodes inductives et déductives, les deux chapitres que nous leur avons consacrés en montrent clairement le principe et le mécanisme. Seule une analyse imparfaite et superficielle de ces méthodes a pu faire douter de leur efficacité au point de ne voir en elles que répétition inutile et tautologie. Dans l'induction même complète l'inférence est réelle : elle aboutit à la forme-tout qui représente une acquisition nouvelle, un progrès dans la connaissance. Pour ce qui est du raisonnement déductif, on lui fait exactement les mêmes reproches; mais ils sont tout aussi peu fondés. C'est dans la comparaison des idées qui en fait le fond que réside sa véritable fécondité. Cette comparaison nous fait découvrir un rapport qui est affirmé dans la conclusion : rapport qui n'était nullement perçu, étant supposé même que les termes pris séparément nous étaient bien connus.

Nous ne pousserons pas plus loin cette récapitulation sommaire; il nous suffira d'avoir rappelé ici les points les plus fondamentaux de ces questions. S'il fallait maintenant nous résumer dans une considération plus générale encore, nous le ferions de la manière suivante. Un des traits les plus caractéristiques de la science moderne, c'est l'attitude qu'elle a adoptée à l'égard des premiers principes. Nous l'avons dit : on les rencontre dans tous les domaines de notre activité intellectuelle. Il en est qui sont communs à tous les

ordres de connaissances : il en est d'autres qui se rapportent à une matière déterminée, la quantité, par exemple; mais les uns et les autres jouent le rôle de premières assises au-dessus desquelles s'élève tout édifice scientifique. Ils constituent les axiomes, c'est-à-dire des vérités immédiates connues par le simple rapprochement des termes qui souvent, par ailleurs, sont universellement compris. Dans ce cas, le rapport est perçu d'un simple coup d'œil, sans recherche, sans discours : nous formons alors une proposition connue par elle-même, *per se nota,* c'est-à-dire une proposition où le prédicat est manifestement inclus dans l'idée même du sujet. Nous savons par là même que les deux termes s'accompagnent toujours et partout, en fait et en droit absolu. L'*expérience* n'est nullement la raison déterminante de notre adhésion ferme et entière aux principes de cette sorte, bien que les notions ou les éléments simples dont ils se composent soient fournis par les sens.

Or, cette explication si féconde et si saine des vérités premières, la seule qui offre une base solide à l'édifice de la science, nos savants ne l'ont jamais acceptée. Ils n'en font même pas mention, bien qu'elle ait été enseignée par les plus grands philosophes du passé. Ils ont vu dans ces mêmes vérités des conventions justifiées par leur commodité : des conclusions purement inductives, sans se soucier du cercle vicieux dans lequel ils enfermaient ainsi toute la science : ils y ont vu encore l'arbitraire et l'irrationnel, puisque de tels principes étaient indémontrables! Et c'est ainsi qu'ils ont conçu non seulement les principes les plus universels et les plus communs, mais encore les principes particuliers ou premiers dans un ordre de connaissances. Et comme ces mêmes principes sont pré-

sents à toutes les recherches, à toutes les sciences, à toutes les vérités particulières comme le fondement l'est à toutes les superstructures et à tous ses développements, la science s'est vue condamnée par son point de départ même aux plus graves erreurs. C'est ainsi que la pensée moderne a manifesté une tendance très prononcée à construire *en toutes choses,* en dehors des indications, des virtualités et des bases naturelles. C'est là tout le modernisme dans le sens le plus large et le plus doctrinal du mot. Il n'a rien de rassurant pour le progrès moral et intellectuel de l'humanité. Renan et Taine lui-même attendaient un renouvellement complet de l'existence, une véritable révélation par la science. C'est de cette science prometteuse de palingénésie intellectuelle et sociale qu'on a pu justement déjà proclamer la banqueroute. Mais d'autres déceptions plus amères encore l'attendent si elle persiste dans la voie où elle se trouve engagée, c'est-à-dire dans l'abandon des principes naturels et la négation pratique de toute idée générale digne de ce nom. Les perfectionnements de la vie matérielle qu'elle a apportés au monde sont incontestables. Mais cela ne suffit pas pour renouveler la pensée et la vie des individus ni des nations. Agir autour de l'homme ce n'est pas agir sur l'homme lui-même. Le progrès ainsi compris n'aurait-il pas finalement pour résultat d'exacerber chez lui les tendances utilitaires et d'y faire disparaître peu à peu les tendances les plus nobles? Il est certain qu'au lieu d'une culture intégrale, il ne peut lui apporter qu'une culture de passion, d'intérêt égoïste et matériel ; une culture sans idéal, sans principe directeur au milieu des réalités contingentes et mouvantes, dans le conflit des intérêts et des questions du temps

présent. Il arrive un moment dans la vie d'une nation où le développement économique et social a pris une direction telle qu'un retour à la terre devient absolument nécessaire. Le moment est venu depuis longtemps pour la science de revenir aussi à la terre, nous voulons dire aux lois et aux données du sens commun que saint Thomas a toujours si magistralement interprétées et mises en œuvre.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

Notions générales

CHAPITRE PREMIER

Science et philosophie

Causes du discrédit actuel de la philosophie : 1° **Conception utilitaire de la science :** Opinion vulgaire sur ce point. Manifestations théoriques de l'utilitarisme régnant. Pragmatisme. Antiintellectualisme. Utilité réelle et supérieure de la philosophie. — 2° **Méconnaissance de la nature et du rôle de l'abstraction :** Idée fausse ou incomplète de l'abstraction chez un grand nombre de savants. Application qu'ils en font aux mathématiques, à l'objet de la science en général. De l'abstraction dans la théorie de la connaissance d'après saint Thomas. — 3° **Généralisation des méthodes propres aux sciences particulières :** Tendance des savants à tout ramener à leur science particulière. Idée qu'ils se font de la philosophie et de la métaphysique. Juridiction universelle qu'ils attribuent à leur spécialité : exemples de leurs empiétements..... 3

CHAPITRE II

Le fait et l'idée

Rapports des faits avec l'idée : 1° **Dans l'expérience :** L'idée en est : 1° le *primum movens;* 2° le but et la conclu-

sion. Vérités premières et notions universelles nécessaires au raisonnement expérimental, à la mise en œuvre des faits. — 2° **Dans la généralisation** : Fait dominant de la science; sa raison et son fondement; intelligibilité en puissance seulement de la matière. Formation de l'idée générale. — 3° **Dans l'explication** : Pouvoir d'explication de chaque science. Caractères de la raison explicative : plus connue, plus simple, plus générale, enfin causale. Valeur explicative de l'induction, des lois naturelles 100

CHAPITRE III

Des premiers principes

Importance de leur rôle dans la science humaine. — 1° **Leur origine sensible** : Les sens en fournissent la matière comme celle de toutes nos connaissances. Vérités de raison et non d'expérience proprement dite. — 2° **Systèmes explicatifs de la nécessité et de l'universalité des premiers principes** : 1° empirisme; 2° associationisme; 3° subjectivisme kantien; 4° réalisme idéaliste de saint Thomas..... 143

CHAPITRE IV

Des vérités médiates ou inférées et des degrés de la connaissance

1° **De la distinction entre l'immédiat et le dérivé dans nos connaissances** : Imperfection de l'intelligence humaine. Fondement de la méthode discursive. — 2° **Cause originelle de la pluralité des idées** : Multiplicité des concepts en raison inverse de la perfection du connaissant. Causes prochaines de la pluralité des idées : procédé abstractif. Insuffisance et imperfection de la fonction intuitive de notre esprit. — 3° **Degrés de la connaissance** : Le connu est dans le connaissant par **sa forme.** Distinction de nos connaissances d'après : 1° l'origine de cette représentation ou idée; 2° d'après son objet; 3° d'après

son extension, etc. — 4° **Notion et valeur de l'abstrait :** Connaissance intellectuelle humaine à base d'abstraction. L'abstraction n'implique aucune fausseté. Du point de vue de la connaissance intellectuelle et de la **science**, l'universel a plus d'être et de réalité que les choses individuelles et contingentes. Valeur et portée des lois naturelles. — 4° **Du vrai dans la spéculation et dans la pratique**..... 185

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE V

De l'induction

De l'induction chez les scolastiques. De l'induction considérée : — 1° **Dans les faits qui lui servent de fondement :** Distinction à faire entre l'induction et l'observation complètes. Passage de quelques faits particuliers à l'observation complète. Principe général sur lequel il repose. Inférence des éléments individuels ou de la forme-chaque à la **forme-tout** dans l'induction complète : — 2° **Dans la proposition générale inductive :** Une idée générale à l'origine même de la recherche inductive. Elle se change en conclusion après comparaison avec les faits particuliers. De l'universalité qui convient à cette conclusion. — 3° **Dans le mode d'inférence :** Induction raisonnement véritable. Son fondement. — Sa portée..... 279

CHAPITRE VI

De la déduction

1° **Point de départ de la déduction :** N'est pas nécessairement une proposition générale inductive. De la portée de cette proposition. De la proposition collective et particulière immédiate. — 2° **Premier principe du syllogisme :** Axiome du syllogisme d'après les anciens. Modifications que les modernes lui ont fait subir. Exceptions apparentes au **dictum de omni.** Syllogismes à prémisses **singulières.**

Inférence du particulier au particulier. — 3° **Valeur et portée du syllogisme** : Critique du syllogisme chez les modernes. Méconnaît l'existence des vérités de raison ou de l'ordre idéal. Réponse aux objections..... 332

CHAPITRE VII

Du raisonnement en matière contingente

Notion du contingent. — Du véritable objet de la science. — Causes ordinaires d'incertitude dans le domaine du contingent. — Nécessité de conséquence qui s'y rencontre..... 385

CHAPITRE VIII

Les conditions de la certitude et la critique

Caractère souvent subjectif de la critique. — Causes qui la rendent incertaine. — Valeur de l'induction et de la déduction en matière de critique historique. — Exemples..... 423

CHAPITRE IX

De l'assentiment donné aux propositions inévidentes

Notions préliminaires. — Caractères différentiels de la croyance et de l'opinion. — Du rôle de la volonté dans la croyance..... 458

CHAPITRE X

L'histoire est-elle une science?

Ne satisfait pas aux exigences de la science : 1° **Dans la réunion des faits, fondement de la synthèse scientifique.** Contingence du document. Recours au raisonnement; faits d'ordre spirituel; choix entre les faits. — 2° **Dans la**

coordination des faits : Causalité concrète. Multiplicité et hétérogénéité des causes. Leur caractère intérieur et caché. Hasard. Liberté. Coordination possible des grands ensembles de faits avec les lumières de la révélation sur le plan de la Providence divine. — 3° **Dans les lois de l'histoire** : Ni par induction ni par déduction ne peut atteindre à une généralisation vraiment scientifique. La répétition des faits dans les mêmes circonstances fait défaut. Différence entre les faits humains et les faits naturels. **Utilité de l'histoire** : Utilité morale, intellectuelle auxiliaire de la doctrine..... 499

CHAPITRE XI

Vue d'ensemble et conclusion..... 571

388-17. — Imp. P. Feron-Vrau, 3 et 5, rue Bayard, Paris, 8e.

Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance

The Library
University of Ottawa
Date due

SEP 29 1987

07 02 73

SEP 29 1987

23 02 73

28 MARS 1993

19 03 73

11 AVR. 1993

OCT 27 '83

08 AVR. 1993

NOV 09 '83

03 NOV '83

JAN 31 2002

a39003 003706214b

CE Q 0175
.R52P 1918
COO RICHARD, TIM PHILOSOPHIE
ACC# 1287082

COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 12 06 02 05 18 4